

exeg.
104
9

Exeg. 404 7

Gerlach

Dr. Ernst Gerlach

Berlin, 1898

Verlag von Wilhelm Hertz

Die
Klagelieder Jeremiä

e r k l ä r t

von

Dr. Ernst Gerlach.



Berlin, 1868.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Bessersche Buchhandlung.)

225 - Bg -



Dr. Ernst Gerlach.

Berlin, 1868.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Herausgegeben von H. Hertz.)

V o r r e d e.

Seit geraumer Zeit mit Studien über die Schriften des Jeremias beschäftigt, tritt der Verfasser zuerst mit der Auslegung der Klagelieder in die Oeffentlichkeit. Insofern darin eine Abweichung von der Gewohnheit liegt, nach welcher die Klagelieder als Anhang zu den Weissagungen behandelt zu werden pflegen, bedarf es einer kurzen Rechtfertigung. Einmal bildete das Buch der Klagelieder für den Verfasser in der That die Pforte für den Zugang zu dem Weissagungsbuch, und dieser Umstand wurde massgebend für die Reihenfolge der Ausarbeitung. Die Bedenken, die das für gewisse Fragen der Einleitung haben kann, werden sich bei näherer Betrachtung als nicht so gross erweisen, als vielleicht auf den ersten Blick scheinen mag. Sodann wollte der Verfasser bei dem kleineren Buch eine Probe seiner exegetischen Bemühungen in sprachlicher Beziehung geben, die bei der Auslegung der Weissagungen mehr nur in ihren Resultaten als in ihrem Gange aufgeführt werden können, wenn das Buch nicht zu unförmlichem Umfange anschwellen soll. Endlich hoffte

der Verfasser aus den zu erwartenden Beurtheilungen dieser Vorarbeit noch manchen Gewinn für die Ausführung der Hauptarbeit ziehen zu können, sofern er durch dieselben in den Stand gesetzt wird, die dieser noch anhaftenden Mängel bei jener abzustellen.

Schwerin ⁱM., im Januar 1868.

Einleitung.

Das biblische Buch, mit dessen Erklärung sich die nachfolgenden Blätter beschäftigen, hat in den hebräischen Handschriften und Ausgaben als Titel das Anfangswort des ersten Kapitels **אִכָּה** ach wie! das, II, 1 und IV, 1 wiederkehrend, besonders geeignet schien, Inhalt und Ton der in diesem Buch gesammelten Lieder zu kennzeichnen. Im Talmud und bei den Rabbinen werden sie gewöhnlich nach ihrem Inhalt als **קִינָוָה** bezeichnet, vgl. Hieronymus im Prolog zur Uebersetzung: *incipiunt Threni i. e. lamentationes, quae Cynoth hebraice inscribuntur*; desgl. im Prolog (s. g. *prol. galeatus*) zur Uebersetzung der Bücher Samuelis und der Könige; *Tractat baba bathra fol. 14 b.* Dem entspricht **θρῆνοι** bei den LXX, *lamentationes* in der Vulgata und bei den Lateinern (neben *threni* und *lamenta*).

Im hebräischen Kanon hat das Buch seine Stelle unter den Ketubim und zwar in der Reihe der fünf Megilloth oder der Festrollen, die zum Vorlesen an gewissen Fest- und Gedächtnistagen bestimmt waren (Carpzov, *crit. sacr.* I, 4 §. 2 p. 134). Die Klagelieder wurden am 9. Ab, als dem Tage der Zerstörung des salomonischen und herodianischen Tempels, in der Synagoge gesungen. Wenn es auch scheint,* als sei innerhalb der Ketubim die Reihenfolge der zu dieser Klasse gehörigen Bücher mehrfachem Schwanken unterworfen gewesen (der Talmud a. a. O. hat die Klagelieder zwischen dem Hohenlied und Daniel), und die jetzt gewöhnliche Ordnung, namentlich die Zusammenstellung der zum liturgischen Gebrauch bestimmten Bücher, ein Werk der Masorethen, so ist doch die Stellung unsers Buches unter den Ketubim überhaupt als die ursprüngliche zu betrachten (gegen Bleek,

Einl. §. 220; Delitzsch, Hiob S. 8). Ohne alle Rücksicht auf den Verfasser war dies nach dem der Dreitheilung des Kanons zu Grunde liegenden Princip (vgl. Keil, Einl. §. 155 I) der demselben wegen seines subjectiven (lyrischen) Characters zukommende Platz. Nur aus dem Streben der hellenistischen Juden, die Zahl der biblischen Bücher der Zahl der (22) Buchstaben des Alphabets gleichzusetzen (vgl. Hieron., *prolog. galeat.*), ging die Zählung des Buchs der Klagelieder mit dem Weissagungsbuch des Jeremias (wie die des Buchs der Richter und des Buchs Ruth) als eines einzigen hervor, und im engen Zusammenhang damit stand die Versetzung der Klagelieder hinter die Weissagungen des Jeremias. Dies ist ihre Stellung bei LXX, Vulg. und Luther. Doch war Hieronymus mit der abweichenden Tradition der palästinensischen Juden bekannt, wie sein Zusatz zu der die Zählung der biblischen Bücher betreffenden Bemerkung a. a. O. zeigt: *quamquam nonnulli Ruth et Cynoth inter hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos.*

Diese Trennung der Klagelieder von dem Weissagungsbuche kann aber nach dem oben Bemerkten nicht als Grund gegen die jeremianische Abfassung der ersteren geltend gemacht werden, wie (allerdings mit grosser Zurückhaltung) zuerst Kalkar, weit entschiedener aber neuerdings Thenius gethan hat (S. 118). Im hebräischen Kanon ist der Verfasser in der Ueberschrift nicht genannt; die jüdische Tradition aber, wie sie durch die besprochene Zusammenstellung der Klagelieder mit dem Weissagungsbuch des Jeremias und die Zählung beider Bücher als eines, sowie durch die einleitende Ueberschrift der LXX und Vulg. bezeugt ist, legt sie dem Jeremias bei. Die LXX nämlich haben folgende Ueberschrift: καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ, καὶ εἶπεν. die sich auch ebenso in der Vulg. findet, nur vor *et dixit* mit dem Zusatz versehen: *et amaro animo suspirans et ejulans.* Daneben trägt das fünfte Kapitel in der Vulg. die Ueberschrift: *oratio Jeremiae prophetae.* Ob die Vulg. in jener Einleitung von der LXX abhängig ist, die bezüglichen Worte von ihr zugesetzt oder im Text der LXX ausgefallen sind, oder ob beide unabhängig von einander eine in ihren Manuscripten gefundene Notiz wiedergeben, ist von keiner Wichtigkeit, da die sprachliche Fassung der Worte in jedem Fall auf ein hebräi-

sches Original zurückweist, das den LXX oder Beiden vorgelegen hat. In diesem anzunehmenden hebräischen Original haben wir die älteste Tradition über den Verfasser zu erkennen. Dass dieselbe aber von den Redactoren des uns überlieferten Textes nicht aufgenommen ist, kann nicht mit Thenius nur durch die Annahme erklärt werden, „dass man dieselbe nicht für vollgültig angesehen habe, dass jene Redactoren mindestens darüber ungewiss gewesen seien, ob Jeremias das erste Lied — denn dieses folgt sofort auf καὶ εἶπε — verfasst habe.“ Hat diese Ueberschrift offenbar nur den Zweck, die Klagelieder mit einem vorhergehenden Schriftstück zu verbinden (vgl. das καὶ ἐγένετο κ. τ. λ)*), und kann letzteres nur das Weissagungsbuch des Jeremias sein, hinter welches ein Theil der Juden sie stellte, so ist das Fehlen der Ueberschrift in den Handschriften, welche die Klagelieder unter den Ketubim haben, selbstverständlich und nichts weniger als geeignet, die angeblich aus der Stellung des Buchs unter den Ketubim hervorgehenden Bedenken zu erhöhen. — Die Tradition wird durch Sprache und Inhalt der Lieder vollkommen bestätigt. Vgl. Pareau im Comm.: *observatt. gen.* §. 6—8 und die Zusammenstellungen bei de Wette §. 274; Hävernicks, Einl. III, §. 315 S. 515 f. Besonders Pareau hat eine sehr genaue und umfassende Untersuchung über diesen Punct angestellt, die er mit folgenden Worten schliesst: *Non tantum regnant in Threnis varii illi characteres, quos stilo Jeremiae proprios esse vidimus, verum etiam manifesto cernitur in eorum scriptore animus tener, levis, ad quaevis tristia facile commotus ac dolorem aegre ferens. Quod autem in iis frequentius observetur quam in sermonibus Jeremiae prophetis, dictionis sublimitas et brevitatis majorque imaginum copia et multitudo atque conceptuum vis et intentio: illud vix aliter fieri potuisse agnoscemus, si ad argumenti naturam attendamus, quo vehementer affici debuerit Jeremias.* Aus den letzten Worten erhellt zugleich,

*) Muss dies als das eigentliche Sachverhältniss erscheinen (vgl. auch Bleek S. 502), so erledigt sich die Meinung von Huet., *demonstr.* p. 386 und Lowth, *de sacr. poes. Hebr. ed. Mich.* p. 278 n, dass Jer. 52 eigentlich nicht Schluss des prophetischen Buchs, sondern *prooemium* der Klagelieder gewesen sei, und die damit zusammenhängende Ansicht des Ersteren, dass erst seit der Trennung der Bücher, als Jer. 52 zum Schluss des prophetischen Buchs gemacht worden, die bei den LXX sich findende Vorrede entstanden und zwar von diesen selbst verfasst worden sei.

was es mit dem von Thenius S. 119 geltend gemachten angeblichen Zugeständniss Pareaus auf sich hat, dass in den Klage-
liedern „nicht selten ein anderes Wesen als in den Weissagungen
sich zeige“.

So ist denn auch die alte Tradition nirgends angefochten worden, bis der hinlänglich als Sonderling bekannte Herm. von der Haardt in einem 1712 zu Helmstädt herausgegebenen Programm die jeremianische Abfassung der Klagelieder leugnete. Aus vermeintlicher Verschiedenheit des Stils wollte er beweisen, dass die 5 Lieder von 5 verschiedenen Verfassern herrührten (und zwar von Daniel, Sadrach, Mesach, Abednego und dem König Jechonja!). Hinsichtlich der Tradition über die Autorschaft des Jeremias aber erklärt er, *Jeremiam quominus scriptorem credat, se prohiberi incredibili illa qua obrutus fuerit tristitia, aetate item provectiore et itineribus molestissimis, quae omnino non permiserint, ut Jeremias lamentationem tam diffusam et literarum serie concinnatam conscriberet* (Wolf, *bibl. hebr.* II, p. 153). Aehnliches wiederholt eine Recension von de Wettes Handbuch der Einl. ins A. T. in der Tübing. theol. Quartalschr. 1819 I, 69, während Augusti, Einl. ins A. T. S. 227 nur leise Zweifel erhebt. Dagegen sind sie mit immer steigender Entschiedenheit von Ewald (vgl. poet. Bücher des A. B. 1. Aufl. S. 145 mit Gesch. Israels IV, 22 und 3. Aufl. des ersteren Buchs I, b S. 326) dem Propheten Jeremias abgesprochen und einem der Schüler desselben beigelegt worden, Baruch oder einem andern. Jenem hatte schon Bunsen, Gott in der Geschichte I, S. 426 ihre Abfassung zugeschrieben. Ewalds Gründe sind nur sprachliche; wie gewagt es aber ist, allein nach solchen Gründen entscheiden zu wollen, zeigt ein Vergleich zwischen Thenius und Ewald, von denen jener aus sprachlichen Gründen — und zwar solchen, zu deren Wahrnehmung nur ein „ganz gewöhnliches ästhetisches Gefühl“ gehöre (s. jedoch die Note zu III, 46) — Kap. 1. 3. 5 *) einem andern Verfasser beilegt, als Kap. 2 und 4, die er dem Jeremias lässt, während Ewald, und zwar nach unserer Meinung mit vollem Recht, erklärt, dass „alle diese 5 Lieder in der Farbe der Sprache, in der Haltung der Rede und in der dichterischen Kunst, ebenso wie in den Gedanken und Lehren,

*) Auch Conz in Bengels Archiv IV, S. 161. 421 f. spricht Kap. 5 aus ähnlichen Gründen dem Jeremias ab.

auch in der geschichtlichen Anschauung und Schilderung eine so vollkommene Gleichheit haben, dass jeder bessere Kenner sie nur einem Dichter zuschreiben wird.“ (Bibl. Jahrb. VII, S. 151 vgl. Dichter d. A. B. 3. Aufl. S. 325 f.)

Gegen die Abfassung aller fünf Lieder durch Jeremias erhebt Thénius weiter einen allgemeinen Einwand in der Frage, ob es wahrscheinlich sei, dass Jeremias einen und denselben Gegenstand fünfmal behandelt habe (S. 120). Hat aber nach seiner eigenen Aussage die zweimalige Behandlung desselben Gegenstandes „bei der Ausserordentlichkeit des beklagten Ereignisses nichts Befremdliches“, so wird auch der gegen die fünf Lieder erhobene Einwand um so geringfügiger erscheinen, je deutlicher die Betrachtung im Einzelnen zeigt, dass jedes Lied den gemeinsamen Gegenstand von einer andern Seite behandelt. So schildert das erste Lied hauptsächlich den Schmerz über die Schmach der Stadt, das zweite die Schrecken der Zerstörung der Stadt und des Tempels, das dritte die geistigen Leiden der Frommen unter dieser Züchtigung, das vierte die traurigen Schicksale der Bewohner, während das fünfte als Schluss die Bitte um Gnade enthält. (S. darüber die Inhaltsangabe bei jedem Kapitel.) Völlig aber wird jener Einwand zu nichte durch die von den verschiedensten Standpunkten aus erfolgte Anerkennung des „innerlich organischen Zusammenhanges“ (Keil) aller fünf Lieder, um dessen Darlegung besonders Ewald sich verdient gemacht hat (Bibl. Jahrb. VII, S. 152; Gött. gel. Anz. 1863 S. 834 f; Dichter des A. B. 3. Aufl. S. 323)*). Damit steht die verschiedene Form der einzelnen Lieder im besten Einklang. Von den mit Ausnahme des letzten alphabetisch angelegten Liedern enthalten die beiden ersten dreizeilige lange Verse (ausgenommen I, 7; II, 19, wo vierzeilige Verse stehen), an deren Spitze das Alphabet fortläuft. Die Zeilen sind wieder durch eine Cäsar in 2 Absätze von ungleicher Länge getheilt. Bei dem dritten Liede (vgl. die Vorbemerkungen zu demselben), „welches, wie es in der Mitte emporragt, erst die wogendste, aber auch tiefste und entscheidendste Rede

*) Mit diesem Nachweis fallen auch die verschiedenen Versuche, die einzelnen Lieder verschiedenen Zeiten zuzuweisen oder sie in andre Ordnung zu bringen, wie sie bei Augusti, Einl. S. 227; Eichhorn, Einl. V, S. 245; Pareau, S. 50; Hartmann in Justis Blumen althebr. Dichtkunst I, S. 518; Kalkar, S. 387 sich finden.

bringt und wo alle die Empfindungen in einen höchsten Strudel zusammenfliessen, um sich endlich desto leichter zu lichten, erhöht sich auch die Kunst bis zu ihrem Gipfel, indem alle 3 Versglieder einer der 22 Reihen mit demselben Buchstaben beginnen*). Bei dem vierten Liede, wo der hohe Strom der Klage sich zu senken beginnt, umfasst jede Reihe nur noch zwei, bei dem letzten nur noch ein Langglied“ (Ewald a. a. O. S. 325). Und diese äussere Form ist ein nicht zu übersehendes Zeugniß für die Richtigkeit der Ansicht von dem organischen Zusammenhang der fünf Lieder, „in denen sich der ungeheure Schmerz, als wäre er zu schwer und zu dicht, um sich in einem zu erschöpfen, wiederholt erhebt, in denen er sich wie vertheilt und zerstreut, in denen er dreimal in immer höheren Fluthen sich ergiesst, bis sie mit ihm selbst stufenweise immer mehr sich lichten, sich verkürzen und vergehen“ (S. 323).

Aber auch die Form hat mehrere Gründe gegen die Echtheit aller oder einzelner dieser Lieder hergeben müssen. Der schon oben kurz berührte, dem schmerzerfüllten Gemüth des Jeremias habe die alphabetische Anordnung fern gelegen, könnte nur dann von einiger Bedeutung sein, wenn man, was wohl Niemand thun dürfte, die Gebundenheit der Poesie als überhaupt mit dem Schmerz unverträglich betrachten wollte. Es handelt sich hierbei im letzten Grunde um die Frage nach der Bedeutung dieser alphabetischen Anordnung. De Wette, Comm. üb. d. Psalmen S. 58 erklärt sie für „ein rhythmisches Kunststück, eine Ausgeburt des später entarteten Geschmacks“ (E. Reuss in Herzogs Encycl. V, S. 606: „Spielerei“), und Ewald, poet. BB. I, S. 139 (3. Aufl. I, S. 201) hält sie auch für ein Zeichen der „verfallenden Kunst“, wogegen Sommer, bibl. Abhandl. S. 94 für das höhere Alter dieser Dichtungsform eintritt (wie auch Hitzig wenigstens bei Ps. 9. 10 um der alphabetischen Anordnung willen nicht die davidische Abfassung leugnet). Wollte man aber erklären, dass solche „Künstelei“ eines Propheten überhaupt unwürdig sei, so könnte man „ganz mit demselben Rechte auch Lieder wie: Befiehl du deine Wege P. Gerhardt, und: Wie schön leucht uns der Morgenstern Nicolai absprechen, weil in den Versanfängen eine Künstelei vorkomme, wie sie sich bei so vorzüglichen und kräftigen

*) Die Masor. zählen sie deshalb als selbständige Verse.

Dichtern nicht erwarten lasse“ (Hengstenberg, Psalm. II, S. 93); und auch Thenius giebt S. 130 zu, dass dies Hyperkritik wäre. Um so seltsamer ist der Widerspruch, in den er dazu mit der Behauptung tritt (S. 124), die Ausdehnung der alphabetischen Structur in Kap. 3 sei „eine Künstelei, der nur ein minder geistiger Dichter sich hingeben konnte, und die schon allein den Gedanken, dass Jeremias dies Lied verfasst haben könnte, zurückweist.“ Weit entfernt, ein besonderes Kunststück darstellen zu sollen, gehört die alphabetische Anordnung vielmehr „im Allgemeinen zu den Mitteln, der poetischen Rede den ihr nothwendigen Character der gebundenen zu geben“ (Hengstenberg a. a. O.), und hat zum Zweck, „solchen Liedern, welche nicht durch innere Gedankenentwicklung sich abrunden und erschöpfend behandeln lassen, vermittelt der Durchführung durch das ganze Alphabet das Symbol der Vollständigkeit, den Character der vollständigen Behandlung zu geben“ (Keil in Hävernicks Einl. III, S. 48 vgl. 514)*). Wenn Thenius S. 122 bekennt, dies letztere nicht verstehen zu können, so hat er wohl nicht an Spruchsammlungen gedacht, wie unsere „güldenen A B C“, denen doch offensichtlich der Character einer gewissen Vollständigkeit durch die Anlehnung an die Zahl der Buchstaben des Alphabets gegeben werden soll, während ihr (meist zusammenhangsloser) Inhalt weder die Beschränkung auf diese Zahl noch die Ausdehnung bis zu dieser Zahl fordern würde. Und ähnlich ist es auch bei den alphabetisch geordneten poetischen Stücken des A. T., die meist lehrhaft in Sentenzen fortschreitend sind (vgl. Lowth p. 451 ss.***) 40) oder, wie unsere Klagelieder, nur lose mit einander zusammenhängende Ausbrüche lauter Klagen enthalten. Es wird durch die alphabetische Structur den sonst leicht masslosen Klagen ein Mass gesetzt, das, ohne willkürlich zu sein (weil mit der Zahl der Buchstaben gegeben), ihnen doch wegen der Durchführung durch das ganze Alphabet den Character abgerundeter Vollständigkeit giebt. Vgl.

*) Ihr Zweck war nicht der äusserliche, dem Gedächtniss der Lernenden zu Hülfe zu kommen, wie Huet., *dem.* p. 386; Lowth, p. 40. 451 und neuerdings wieder Thenius S. 122 annimmt.

**) *Acrostichidis s. alphabetici carminis artificium adhibebant Hebraei iis in locis neque temere alias, in quibus sententiae quaedam ipsa rerum et argumenti necessitudine non multum inter se connexae colligerentur.*

Delitzsch, Comm. z. d. Ps. 2. Ausg. S. 106: der Lyriker betrachtet die Reihe der Sprachelemente „als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken“.

Es findet sich aber weiter in der alphabetischen Anordnung der Klagelieder eine (auch schon von den LXX bemerkte) Abweichung von der gewöhnlichen Reihenfolge der Buchstaben, indem in Kap. II, III, IV der $\beth$ -Vers dem $\daleth$ -Vers vorausgeht. Kennicott, *diss. gen. in vet. Test.* §. 23 p. 43 (und Jahn, Einl. II, S. 574) schreibt diese Versetzung den Abschreibern zu und führt ausser der syrischen Version einige Codd. an, in denen die gewöhnliche Buchstaben-Reihe erhalten sei (vgl. de Rossi zu II, 16. 17 in *var. lect. vet. Test. vol. III* p. 242). Doch hat gegen diese Begründung schon J. D. Michaelis, Orient. Bibl. XX, S. 34 ff. geltend gemacht, dass viel wahrscheinlicher eine Correctur bei dem Syrer und jenen Manuscripten anzunehmen sei. Und jene Annahme selbst sowie die andre von Bertholdt S. 2321, der Grund liege in einer blossen „Vergessenheit“ des Propheten, kann trotz der Behauptung des letzteren, dass diese Erklärung sich auch „psychologisch rechtfertigen“ lasse, doch vor dem Bedenken nicht bestehen, dass solches Versehen des Abschreibers oder solche Vergessenheit des Verfassers bei drei Liedern, und zwar jedesmal bei demselben Buchstaben nicht glaublich ist*). Ewald leitet sie (mit Grotius**), Chr. B. Michaelis und Wiedenfeld S. 8) „aus der bei den Alten selbst in verschiedenen Gegenden und Zeiten schwankenden Ordnung“ ab***) und findet in Kap. I in der

*) Die auf Grund dieser Ansicht versuchte Umstellung der Verse in Meiers Uebersetzung (poet. BB. des A. B. Stuttg. 1854) stört übrigens den Gedankengang erheblich. Vgl. Thenius zu II, 16; III, 46; IV, 16.

**) Dieser vermuthet, die Chaldäer hätten eine andere Ordnung des Alphabets gehabt, als die Hebräer: *itaque primo capite loquitur Jeremias ut Hebraeus, sequentibus ut Chaldaeorum subditus!*

***) Am ausgeführtesten ist diese Annahme bei Böttcher, Unsers Alphabets Ursprünge S. 43 zu finden, wo es nach Hinweis auf die viergliedrige Einteilung (4×5) der vermeintlich ursprünglichen 20 Buchstaben des Alphabets weiter heisst: „Für die stehend gewordenen Zeilen hat man zum bessern Behalten sichtlich Endreime gesucht, auch für die 2. und 4. Zeile (Waw . . . Jod; Pe . . . Schin) schon mit den Anhängen Kaph (11), Taw (22) nothdürftig gefunden, noch vollkommener für die 1. und 3. Zeile. Denn da wurde, was die übrige Zusammenstellung wohl zulässt und die Urschrift Klagel. 2—4 deutlich zeigt, in einigen Schulen (17) Pe dem Schlussstück der

gewöhnlichen Ordnung der Buchstaben eine Aenderung fremder Hände (S. 326), während Thenius S. 121 durch diese Verschiedenheit schon die Verschiedenheit der Verfasser von I und II—IV bezeugt findet. Da nach ihm aber auch Kap. III nicht von Jeremias herrühren soll, so bedarf es dann der weiteren Hypothese, dass die bis dahin schwankende Folge der Buchstaben ו und ז sich zur Zeit des Jeremias zu der jetzt gewöhnlichen fixirt haben müsse, Jeremias sich nach der in seiner Kindheit gelernten und ihm zur Gewohnheit gewordenen Reihenfolge gerichtet, der jüngere Nachahmer des Jeremias in Kap. I der neueren Ordnung gefolgt sei, der andere Nachahmer in Kap. III aber seinem Vorbild auch in der alten Folge der Buchstaben nachgehen zu müssen glaubte! Dies ganze Gebäude fällt aber vor der Thatsache, dass von einem solchen Schwanken in der Anordnung des Alphabets sich nirgends eine Spur findet (vgl. Sommer, S. 145 f.) Wird man endlich schwerlich sich mit der Bemerkung Kalkars beruhigen, dass der Grund *ex παλαιογραφίας ratione nobis incognita* zu suchen sei, und noch weniger die Gleichgültigkeit Maurers theilen, der zu II, 6 sagt: *turbati ordinis alphabetici causa quae fuerit scire quid interest?* — so wird man sich genöthigt sehen, die Versetzung der ו- und ז-Verse auf innere Gründe zurückzuführen. Freilich genügt dazu nicht die allgemeine Bemerkung, „dass der Dichter sich nur so lange streng an die äussere Form band, als der Gedanke sich ohne Künstelei derselben fügte“ (Keil, Einl. S. 378; b. Hävernicks III, 58), denn bei dem nur losen Zusammenhang der Gedanken in alphabetischen Liedern überhaupt und in unsern Klageliedern insbesondere, und bei der sichtlichen Gewandtheit, mit welcher der Dichter sonst die Form handhabt, würde demselben auch die Anordnung nach der andern Reihenfolge keine Schwierigkeiten gemacht haben. Und wie wenig die Andeutungen, die Neumann S. 490. 508 zur Erklärung giebt, in der That eine Erklärung enthalten, möge die Bemerkung zu II, 16 zeigen, wo er sagt: „Man achte doch nur auf den Unterschied, פא und עין, Mund und Auge, und hier wenigstens versteht sich die Umstel-

3. Zeile (16, Ajin) vorausgenommen und selbst als Schlussstück eingesetzt. So reimten dann 1—5: Aleph . . . He und 12—16: Lamed . . . Pe. In den späteren Schulen der Syrer aber behielt man zwar 16 (Ajin) an seiner alten Stelle, sprach jedoch den Namen in vulgärer Abkürzung aus, wie unser „Ne“ für „Nein“, so dass sich 1—5 und 12—16 (*Ee*) wiederum reimten.“

lung, wo der Mund der höhnende Mund der Feinde Gottes, das Auge das wache Gottesauge über seines Volkes Leben.“ Das würde nur dann einen rechten Sinn haben, wenn der nachgestellte 7-Vers von dem zum Schutz seines Volkes wachen Gottesauge handelte, während er gerade im Gegentheil von der Strafvollstreckung handelt. — Bei den unbefriedigenden Ergebnissen aber, welche auch die eigenen wiederholten Versuche, das Dunkel dieser Unregelmässigkeit zu lichten, hatten, muss der Verf. diesen Theil seiner Erörterung vorläufig mit einem *non liquet* schliessen.

Endlich soll das Fehlen der alphabetischen Anordnung in Kap. V sich am leichtesten durch Annahme eines andern Verfassers erklären lassen (s. auch Herzfeld, Gesch. des V. Isr. I, S. 65), der nach Thenius' Angabe „vermuthlich als Führer einer nach sicherer Zufluchtsstätte suchenden Schaar von Edlen, welche sich dem Zuge nach Aegypten nicht hatten anschliessen wollen, allenthalben umherirrte“. Im Ernste kann wohl kaum von der Möglichkeit geredet werden, solche Muthmassungen zu begründen; Thenius hat die Begründung in den Vorbemerkungen zu Kap. V S. 173 auch nicht gegeben und somit seinen Nachfolgern die Mühe der Widerlegung erspart. Diese Abweichung von der Form der andern Lieder darf aber ebensowenig mit Bertholdt S. 2320 dadurch erklärt werden, dass der Prophet „entweder die Zeit nicht mehr hatte, sich mit der mühsamen Auswahl der Anfangsworte aufzuhalten oder dass er den Ueberdruß dieser spielenden Methode empfand und sich geflissentlich davon losmachte“, oder mit Ewald dadurch, „dass nur ein Zufall die Ausführung der alphabetischen Anordnung gehindert haben könne“, sondern sie findet ihre befriedigende Erklärung in dem Inhalt des Kapitels, der Gebet ist. Zu einem Gebet würde die für Befolgung der alphabetischen Structur unerlässliche Reflexion nicht mehr passen. Doch ist durch die (nach der Zahl der Buchstaben des Alphabets abgemessene) Zahl seiner Verse wenigstens eine gewisse äussere Gleichheit dieses Kapitels mit den andern herbeigeführt.

Bei der jetzt unter allen Auslegern vorhandenen Uebereinstimmung der Ansichten über den Inhalt der Klagelieder und bei der allgemeinen Anerkennung, dass die bei LXX und Vulg. sich findende Tradition wenigstens hinsichtlich der Bestimmung dieses Inhalts (Klage über die Zerstörung von Stadt und Heiligthum und

über die Wegführung des Volkes) richtig sei, bedarf es nicht mehr eines speciellen Nachweises, dass der Inhalt der Klagelieder mit den diese Zeit betreffenden Notizen der alttestamentlichen Geschichtsbücher in vollkommenem Einklang steht (wie ihn z. B. Eichhorn, Einl. III, S. 546 ff. gegeben hat). Und es hat nur noch ein auslegungsgeschichtliches Interesse, dass auf Grund falscher Deutung (vgl. Kalkar p. 43; Thenius S. 116) von 2 Chron. 35, 25*) hin und wieder die Ansicht vertreten worden ist, unsere Klagelieder seien das dort erwähnte Klagelied um den Tod des Josias (s. zu II, 6; IV, 20). So sagt Hieronymus, *comm.* zu Sach. 12, 11: *super quo (Josia) lamentationes scripsit Jeremias, quae leguntur in ecclesia, et scripsisse eum Paralipomenon testatur liber.* Eine ausführliche Widerlegung giebt Carpzov, *introd.* III, p. 181 ff. Nur vorübergehend wurde diese Ansicht von J. D. Michaelis bei Lowth, *prael.* XXII. n. 97 und in den Anmerk. zur Uebersetzung der Klagelieder und von Dathe (*proph. maj.*) vertreten; denn der Erstere gab sie in der N. Or. Bibl. I, S. 106 f., der Letztere in der 2. Auflage wieder auf. Hatte doch schon auch Hieronymus sich dem Zugeständniss nicht entziehen können, dass die Klage der Zerstörung der Stadt gelte, wenn er *prooem. in lament.* aus der Chronikstelle wenigstens beweisen will, dass sie auch auf den Tod des Josias gehe: *quod lamentationes praedictae non solum super urbis Hierusalem vastatione et Judaici populi captivitate, sed etiam super Josiae regis occasu conscriptae sint, liber Verborum dierum demonstrat.* Und es ist nur verfehltes Bestreben zu vermitteln oder „das Bemühen, alle alten Schriften, von denen die Geschichte spricht, wo möglich in unserm alttestamentlichen Kanon finden zu wollen“ (Bertholdt S. 2313), wenn de Wette, Einl. §. 272 meint, dass der Chronist in dem einen oder dem andern den Josias besungen fand, oder wenn Bellermand, Metrik der Hebr. S. 124, in der Notiz der Chronik wenigstens die erste Veranlassung der Klagegesänge des Jeremias angegeben findet und (ähnlich wie einer der Ausleger in den *Critt. sacr.* die Klagelieder bei Josias' Tod in Voraussicht der endlichen Katastrophe geschrieben sein lässt) zur Begründung ihrer Richtigkeit hinzufügt: „Und wirklich fing mit

*) „Und Jeremia dichtete Klagelieder auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen redeten in ihren Klageliedern von Josia, ... und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern.“

jenem traurigen Tage die Reihe von Unglück an, die sich endlich mit der Zerstörung Jerusalems endigte.“ Die Annahme liegt doch nicht so fern, dass mit der in der Chronik erwähnten Sammlung von קִינּוּת auf den Tod des Josias auch die zur Zeit des Josephus noch vorhandene (*Ant. X*, 5, 1, vgl. Thenius S. 107) Todtenklage des Jeremias verloren gegangen sei. Darin, dass solche Sammlung mit der Ueberschrift קִינּוּת existirte, liegt wohl auch die einfachste Erklärung dafür, dass man unsern Klageliedern im Kanon nicht diese Ueberschrift gab (gegen Thenius S. 118).

Bei der Frage nach der Zeit der Abfassung der fünf Lieder kann es sich nach dem über ihr Entstehen aus einem Guss Bemerkten hier nicht mehr um die Prüfung und Widerlegung der S. 3 Not. erwähnten Ansichten handeln, welche die einzelnen Lieder verschiedenen Zeiten zuschreiben, sondern nur noch darum, ob ein grösserer oder geringerer Zeitraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und ihrer Abfassung verflossen ist. Für das Letztere spricht der Ausdruck des frischen Schmerzes, der das Ganze durchzieht, sodann, dass der Prophet bei seiner Schilderung die Trümmer der Stadt und das Elend der Uebriggebliebenen vor Augen gehabt zu haben scheint*). Gegen Ende des 5. Monats, an dessen 10. Tage Nebusaradan das Werk der Zerstörung begann (*Jer.* 52, 12), wird Jeremias von Rama entlassen worden sein (40, 1—5); 2 Monate nachher fand in Folge der Ermordung Gedaljas die Flucht nach Aegypten statt (41, 1). In die Zwischenzeit, in welcher Jeremias seinen Wohnsitz in dem Jerusalem benachbarten Mizpa hatte (40, 6) — ἡδέως εἶχεν ἐπὶ τοῖς ἔρειπίοις τῆς πατρίδος καὶ τοῖς ταλαιπώροις αὐτῆς διαζῆσαι λειψάνοις, sagt Jos. *Ant. X*, 9, 1 — ist wohl die Abfassung der Lieder zu setzen und zwar näher dem letzteren Ereigniss, wenn aus I, 4 geschlossen werden kann, dass die Zeit der in den 7. Monat fallenden Feste nahe war (vgl. d. Bem. z. d. St.). Dass V, 18 dieser Annahme nicht widerstreitet, siehe bei der Erkl. d. St. —

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die Bedeutung der Klagelieder, so darf dieselbe nicht dahin beschränkt werden, dass man in ihnen etwa nur die individuelle Klage des

*) So dass die Tradition die Klagelieder in einer Höhle bei Jerusalem geschrieben sein lässt, unde spectari possit non tam civitas quam triste civitatis et immane bustum. Adrichomius, *descr. Jerus.* num. 229 b. Neumann I, S. 74 n.

Jeremias über das Unglück seines Volkes sieht, darin sein Herz sich Luft gemacht und nach Trost gerungen hat. Sie könnten dann wohl noch unsere Theilnahme erregen, aber wir würden schliesslich Calvin nicht Unrecht geben können, der in der *prae-fatio* zum Comm. sagt: *frigebit nobis totus hic liber*, wenn wir nicht den Zweck der *doctrina* darin im Auge behielten. Die Klagelieder sind ein Zeugniß, wie auch noch auf den Trümmern Jerusalems Jeremias seines prophetischen Amtes wartete. So gewaltig und ergreifend auch die Klage ertönt: ihr Ausdruck zu geben, ist nicht der alleinige Zweck dieser Lieder, nicht einmal der hauptsächlichste. Sein schwer heimgesuchtes Volk hat der Prophet auch bei diesen Liedern im Auge. Er giebt allerdings ihrer Trauer Ausdruck, er klagt mit ihnen: möchten sie nun auch nicht nur mit ihm, sondern auch gleich ihm klagen, gleich ihm die Gerechtigkeit Gottes in der Strafe anerkennen, gleich ihm ihre Sünden vor Gottes Angesicht bekennen, gleich ihm den Trost da suchen, wo er allein zu finden, gleich ihm zu gläubigem Gebet um Gottes Erbarmen sich erheben (vgl. Vorbemerkungen zu Kap. III). *Deflet quidem — sagt Calvin — extremam populi sui cladem, sed admiscet doctrinam poenitentiae et fidei, quoniam ab una parte ostendit populum justas poenas dare tot iniquitatum, a quibus non potuerat sanari; deinde gustum aliquem praebet misericordiae Dei, ut in ipsa morte ad vitam aspirent Judaei, imo in ipsis etiam inferis agnoscant deum sibi fore propitium. Tandem exemplo suo ad precandos ipsos incitat: atqui precatio fundata est in fide.* Diese Absicht des Propheten, sein Volk unter so unaussprechlichem Weh vor Verzweiflung zu bewahren, sie in dem Gericht, das über sie gekommen, die gerechte Strafe ihrer Sünde erkennen zu lehren, sie deshalb zur Erkenntniß und zum Bekenntniß dieser Sünde zu führen und dasselbe Volk, das sich früher zur Abwendung des Gerichts nicht wollte zu Gott bekehren lassen, durch das Gericht zu Gott zurückzuführen, — diese Absicht des Propheten für sein Volk giebt den Klageliedern erst ihre rechte Bedeutung. Man braucht nicht mit Ewald (3. Aufl. S. 322) anzunehmen, dass sie geradezu für ein einzelnes feierliches Trauer- und Bussfest bestimmt gewesen seien: ihre Bestimmung für die Gemeinde überhaupt kann aber nicht bezweifelt werden. Aus dieser ihrer Bestimmung erklärt sich auch ihre Aufnahme in den Kanon, während z. B. das Klagelied des Jeremias um Josias (s. oben) keine Auf-

nahme darin fand, und dieser Bestimmung entsprach ihr Gebrauch in den Synagogen an dem Tage, da das Gedächtniss der Zerstörung Jerusalems begangen wurde.

In engem Zusammenhange mit der Erkenntniss, dass eigentlich die Gemeinde Israel das klagende Subject in diesen Liedern sei, stand in der christlichen Kirche die Deutung derselben auf die Klagen der streitenden Kirche, wie sie sich bei Bellarmin, *de gemitu columbae*, findet (Goldwitzer p. 6). Und wer ein Herz hat für das Zion des Neuen Bundes, der wird nur zu viel Ursache finden, in die Klagen unserer Lieder einzustimmen. Doch auch für sie gilt, was der Prophet sein Volk lehren will: durch demüthige Busse und ernstes Flehen kann das Volk Gottes die verlorene Gnade und Herrlichkeit wieder gewinnen. Nicht minder aber gilt das für jede einzelne Seele, die unter der Sünde und dem Strafgericht derselben gebeugt ist. Für diese sind unsere Lieder ein rechter Busspiegel, aber auch eine reiche Trostquelle, so dass wir noch weit häufiger als jener Deutung unserer Lieder auf die Kirche derjenigen auf die Klagen der einzelnen Seele begegnen, die schon Origenes und Olympiodor in ihnen wiederfanden (Goldwitzer p. 5). So bewährt sich auch bei diesen Liedern, was der Apostel von dem Ganzen der heil. Schrift A. T.'s. sagt, dass sie nütze sei zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.

Insofern aber jenes Gerichtes grösstes Wehe über Den gekommen ist, der der ganzen Welt Sünde auf sich genommen, erkennen wir die tiefe Beziehung, in welcher die katholische Kirche das Klagewort I, 12: Schauet doch und sehet, ob ein Schmerz sei wie mein Schmerz, der mich getroffen hat, dem sterbenden Heiland in den Mund gelegt (Thom. Aq., *summ. III quaest. 46 art. 6*; s. Pfeiffer, *dub. vex. p. 765*) und als Unterschrift der Bilder des Gekreuzigten gebraucht hat. In Vereinigung aller dieser Beziehungen hat dieselbe Kirche einen Theil der Klagelieder im Ritual der grossen Woche verwendet, indem die Lectionen in den Vigilien der 3 letzten Tage derselben aus den Klageliedern genommen sind (nachdem die vorhergehenden Tage die auf das Gericht bezüglichen Weissagungen des Jeremias gebracht haben), und zwar I, 1—5; 6—9; 10—14 für den grünen Donnerstag, III, 1—10; 12—21; 52—64 für den Karfreitag und IV, 1—6; 17—22; V, 15—22 für den grossen Sabbath. Die Absicht dieser Wahl lässt

sich einigermaßen aus den Sprüchen A. und N. T.'s. erkennen, welche als Responsorien auf die die Lection beschliessende Mahnung: *Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum* folgen. Ganz bestimmt aber giebt Allioli den Grund dieser Wahl dahin an (vgl. Neumann S. 486), die Kirche wolle, dass die Gläubigen in den grossen Strafen, welche Gott durch Nebukadnezar über Jerusalem verhängt hat, die noch viel ärgere Züchtigung erkennen, die Gott nach dem schrecklichen Messiasmord über Israel gebracht hat. Sie will das Unglück dieses verblendeten Volkes, das einst der Offenbarung Gottes gewürdigt wurde, beweinen. Sie will in dem Fall Jerusalems die Uebel betrauern, die von äusseren und inneren Feinden über sie selbst gekommen, die Verfolgungen der Brüder, die Verwüstungen der Irrlehrer, die traurigen Fortschritte der Gleichgültigkeit im Glauben, des Verderbnisses der Sitten. Sie will in der Verwüstung und den Strafen Jerusalems die Verwüstung und Strafe zu betrachten geben, die über jede Seele kommt, welche den Tod der Sünde stirbt. Sie will in dem Zustande der zerstörten Stadt und des heimathlosen Volkes den heimathlosen Zustand der ganzen Menschheit beweinen lassen, die durch Adams Sünde in Verfall und Zerrüttung gerathen ist. Sie will endlich in dem gestraften Volk Jesum Christum selbst vorstellen, sofern er an die Stelle der ganzen Menschheit getreten ist und die Strafe für ihre Sünden gelitten hat. Und von da führt das 2. *officium nocturnum* des grossen Sabbath hinüber zu dem Ostergedanken: *caro mea requiescet in spe. Quoniam non derelinques animam meam in inferno nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem.*

Zu den Hülfsmitteln der Auslegung, die sich bei Keil, Einl. S. 376 (2. Aufl.) verzeichnet finden, ist noch Neumann, Comm. zu Jeremias Bd. 2 (1858) hinzuzufügen, dessen „mehr nur aphoristisch andeutend als in planvoller Ausführung gegebene Erörterungen zur Auslegung“ nach seiner eigenen Erklärung S. XI „allein als eine Skizze zu theologischer Erklärung der Klagelieder betrachtet sein wollen“.

Erst nach Vollendung des Manuscripts erhielt der Verfasser Kenntniss von dem neuen Commentar W. Engelhardts über die Klagelieder (Leipzig 1867), der deshalb in der vorliegenden Arbeit keine Berücksichtigung gefunden hat. Derselbe bringt übrigens nichts Neues von Belang zur Erklärung bei, ist in Einleitung

und Auslegung vielmehr nur Zusammenfassung der Ergebnisse vorangegangener (dabei nur sehr selten namhaft gemachter) Arbeiten, denen gegenüber E. so wenig eine selbständige Stellung einnimmt, dass er sich an vielen Stellen nicht für die eine oder die andere der verschiedenen Ansichten entscheidet, sondern dieselben nur mit einem „entweder — oder“ anführt (z. B. I, 8. 13; III, 6). Daher kommen mannichfache Unklarheiten, wie z. B. II, 1 hinsichtlich des תפארת und הדרום רג'; III, 53. 55. 59, wo בור 2 mal im eigentlichen, 1 mal im bildlichen Sinne genommen wird; ferner Widersprüche zwischen Uebersetzung und Erklärung, z. B. III, 53, wo die Worte: warfen Steine nach mir hin (so die Uebers.) nachher erklärt wird: um ihm das Herauskommen aus der Grube unmöglich zu machen, legten sie einen Stein über die Grube. Auch finden sich sonderbare Missverständnisse entlehnter Deutungen, wie ein Vergleich der Bemerkung zu II, 6 (S. 61 unt.): das Zelt (!) sind die Vorhöfe des Tempels, welche das Heiligthum wie einen Garten umgaben, mit Thenius S. 143 zeigt. War es besonders die Absicht Engelhardts, den Gedankengang der Lieder in der Erklärung zu entwickeln, die Absicht also mehr auf practische Auslegung gerichtet, so hätten die sprachlichen Bemerkungen beschränkt werden können, zumal dieselben oft auch an sich zu geringfügig sind und zu geringe Sprachkenntnisse bei dem Leser voraussetzen — es finden sich z. B. auf S. 35 folgende 3 Bemerkungen: הוֹלִילִי von זלל; נאנחה Ni von אנה; נמא hängt zusammen mit נמא — auch von Nachlässigkeit und Unrichtigkeit nicht frei sind, vgl. S. 47 שורב נפש (f. השיב) erquicken; S. 34, מנוס נסו als Beispiel der Verbindung des Infinitiv mit d. *verb. finit.* angeführt wird. — Aber auch die Entwicklung des Gedankenganges leidet an manchen Mängeln, aus denen in erster Reihe die vielfachen (nicht durch Wiederkehr derselben Gedanken gerechtfertigten, sondern an dieselbe Stelle oder denselben Abschnitt anknüpfenden) Wiederholungen hervorzuheben sind: s. z. B. über Kap. I S. 15. 24. 38. — Jedoch es soll an dieser Stelle keine weitläufige Kritik jener Auslegung gegeben werden; der Verfasser des vorliegenden Comm. glaubte nur kurz begründen zu sollen, weshalb er auch in dem Umstande, dass die Klagelieder erst neuerdings einen Bearbeiter gefunden hatten, keinen Grund fand von der Veröffentlichung seiner Arbeit abzustehen.

Cap. I.

Das Capitel zerfällt in zwei gleiche Theile, von denen der erste (v. 1—11) die wehmüthige Betrachtung des Propheten über den traurigen Zustand der Stadt enthält, während der zweite (v. 12—22) die Stadt selbst klagend einführt. Wie diese Klage vorbereitet wird durch die gleich Seufzern der Stadt in die Betrachtung des Sängers hineintönenden Worte in v. 9 und 11, so tritt andererseits, als die von Klagen und Weinen erschöpfte Stadt gleichsam eine Pause macht, die Schilderung des Propheten wieder ein v. 17. Dieser Vers bildet einen Ruhepunkt des zweiten Theils, der somit in zwei gleiche Abschnitte (v. 12—16, 18—22) sich zerlegt; er bildet aber auch den Wendepunkt des Liedes. Während im ersten Abschnitte die Klage vorherrscht und der Gedanke an die eigene Verschuldung nur v. 14 sich äussert, stellt sich im zweiten die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und das Bekenntniss der eigenen Sünde an die Spitze. Nun erst bricht durch das trostlose Dunkel ein Strahl der Hoffnung, dass es nicht immer so bleiben wird — doch nur auf kurze Zeit: noch ist der Schmerz zu mächtig, mit dessen erneutem Ausdruck das Lied schliesst.

I. V. 1—11.

1. Ach wie sitzt einsam die Stadt, die so reich an Volk war!
Sie ist geworden wie eine Wittwe! —
Die eine Herrin war unter den Völkern, eine Fürstin unter
den Provinzen, ist dienstbar geworden!
2. Bitterlich weint sie des Nachts und ihre Thränen sind auf
ihrer Wange,
Sie hat keinen der sie tröste von allen ihren Liebhabern;
Alle ihre Freunde sind ihr treulos, sind ihr zu Feinden ge-
worden.

3. In die Verbannung ist Juda gezogen aus Elend und aus
vielm Mühsal;
Sie wohnt unter den Völkern, findet nicht Ruhe;
Alle ihre Verfolger haben sie in der Enge ergriffen.
4. Die Wege nach Zion sind traurig, weil Niemand aufs Fest
kommt;
Alle ihre Thore sind verödet, ihre Priester seufzen;
Ihre Jungfrauen sind betrübt, und sie — ihr ist weh.
5. Ihre Dränger sind obenauf, ihre Feinde wohlgemuth;
Denn Jehova hat sie betrübt ob der Menge ihrer Missethaten.
Ihre Kindlein sind gefangen vor dem Dränger her gezogen.
6. Und es zog aus von der Tochter Zion all ihre Pracht;
Ihre Fürsten sind wie Hirsche worden, die keine Weide
finden
Und kraftlos einherziehn vor dem Verfolger.
7. Es gedachte Jerusalem während der Tage ihres Elends und
ihrer Verstossung
All ihres Köstlichen, das in den Tagen der Vorzeit war,
Da ihr Volk in die Hand des Drängers fiel und sie keinen
Helfer hatte;
Es sahen sie die Dränger, lachten über ihr Feiern.
8. Schwer gesündigt hat Jerusalem, darum ist sie zu einer Un-
reinen geworden;
Alle die sie verehrten haben sie verworfen, weil sie ihre
Blösse gesehen;
Auch sie seufzt und wendet sich ab.
9. Ihre Unreinigkeit ist an ihren Säumen — nicht hat sie ihr
Ende bedacht
Und so fiel sie wunderbar, hat keinen der sie tröste.
„Siehe, Jehova, mein Elend, denn der Feind thut gross.“
10. Seine Hand hat der Dränger ausgebreitet über alle ihre
Kostbarkeiten;
Denn sie hat Heiden kommen sehen in ihr Heiligthum,
Von denen du geboten hast, sie sollen dir nicht in die Ge-
meinde kommen.
11. All ihr Volk seufzt, sucht nach Brot;
Sie haben ihre Kostbarkeiten um Speise hingegeben, sich zu
laben.
„Siehe, Jehova, und schaue doch, wie verachtet ich bin.“
-

1. „Der vom grausen Sturz Jerusalems tief erschütterte Dichter lässt hier erst sein volles Herz in eine alles umfassende Klage ausbrechen, ehe er die einzelnen Jammerbilder dem Auge vorführt. Daher die allgemeinen, aber kräftigen, herzzerreissenden Gegensätze zwischen Sonst und Jetzt. Die volkreiche und mächtige Stadt — nun einsame Wittwe, die Nationenbeherrscherin in früherer Zeit — nun fröhnende Sklavin.“ Vaih. Die meisten Uebersetzer verbinden כאלמנה mit dem folgenden רבתי ב', gegen die Accente und ohne weiteren Grund als den, die drei Versglieder möglichst gleich lang zu machen (s. Maurer), während doch auch dem Sinne nach nur היתה למס, nicht היתה כאלמנה der rechte Gegensatz zu שרתי במ' ist. Dieses muss daher dem שרתי במ' parallel sein, wie היתה כאלמנה dem יושבה בודד parallel ist. Gerade durch die abgerissene Kürze des zweiten Versgliedes machen die Worte: sie ist wie eine Wittwe geworden, einen um so tieferen Eindruck. — איכה ist Ausruf des Erstaunens, besonders staunender Klage II, 1; IV, 1. 2; Jer. 48, 17; Jes. 1, 21, das charakteristische Wort der קינה, im Unterschied von dem kürzeren איך, das meist (s. jedoch 2 Sam. 1, 19. 27; Jer. 9, 18; Ez. 26, 17) das spöttisch klagende Stichwort des משל ist (Delitzsch zu Jes. 1, 21), vgl. Jes. 14, 4. 12; Mich. 2, 4. — בודד, eig. *accus. subst.*, adverbialiter mit dem Verb verbunden, wie Lev. 13, 46; Jes. 27, 10; Jer. 49, 31; sonst auch mit ל Num. 23, 9; Mich. 7, 14. Aehnlich בטח und לבטח. Das Alleinsitzen ist Bild der tiefsten Trauer II, 10; III, 28; Jer. 15, 17; Neh. 1, 4, von der Verödung und Verwüstung einer Stadt Jes. 3. 26. (Gegen Thenius, der die Bezeichnung der Verwüstung durch diesen Ausdruck leugnet, entscheidet Jes. 27, 10.) Dieser Beschreibung entspricht eine Denkmünze aus ähnlicher Zeit, der Zeit der Zerstörung Jerusalems durch Titus, welche Judäa als verzweifelte Gefangene unter einem Palmbaum sitzend darstellt, mit der Beischrift: *Judaea capta* (Grätz III, 450). Durch diese Bedeutung des יושבה בודד erledigt sich die von Thenius im Interesse einer späteren Abfassung dieses Liedes (vgl. Einleitung S. 4) gemachte Bemerkung: das wie sitzt u. s. w. kann kaum ein Anderer geschrieben haben, als ein Solcher, der schon länger das verödete Jerusalem vor Augen gehabt hatte. — Ueber den Bindelaut î in רבתי, das s. g. *Chirek compaginis*, s. Ewald §. 211^b; Gesenius §. 88, 3. Solche durch Verlängerung erweichte Formen, wie unser Vers drei aufweist, scheinen der

Elegie eigenthümlich zu sein; vgl. Jes. 1, 21 מלאהי. Zu dem Ausdruck vgl. 1 Sam. 2, 5 und Jer. 51, 13. — כאלמנה, nicht weil sie des Königs beraubt ist (Kalkar, Vaih) — denn das Verhältniss eines Volkes zu seinem weltlichen König wird nirgends als Ehe gedacht — auch nicht, weil sie von Gott verlassen ist, wie Michaelis mit Hinweis auf Jes. 54, 4. 5 u. a. St. meint, sondern ganz allgemein: so verlassen und trauernd einsam (vgl. Apoc. 18, 7, wo Wittwe sein und Trauer erleben gleichbedeutend steht). Jarchi hebt hervor, dass es heisst: wie eine Wittwe, nicht einfach: eine Wittwe, weil sie ihren Gatten wiedererhalten wird, also nicht ohne allen Trost ist, Jer. 51, 5. — רבתי בגרים. *Prius cum עם constructum significabat multitudinem, hoc vero absolutum, sequente ב, eminentiam*, Jer. 41, 1; Esth. 1, 8. Rosenm. Während sich dieser Ausdruck auf die Stellung bezieht, welche die Stadt in der Zeit der Blüthe des Reichs andern Völkern gegenüber einnahm („Israel war in der Glanzperiode Davids und Salomos eine Grossmacht der Erde“ Vaih.), so geht der folgende auf die Stellung Jerusalems zu den unterworfenen, zu Provinzen des jüdischen Reichs gemachten Ländern. מדינות, ein nur in den aus der Zeit des Exils stammenden Schriften vorkommendes Wort, eigentlich *jurisdictio*, Gerichtsbezirk, ist der *terminus technicus* für die Provinzen der asiatischen Weltreiche und wird besonders von den Provinzen des persischen Reichs gebraucht. Denselben Namen führten die Bezirke des Zehnstämme-Reichs 1 Kg. 20, 14. Dass das Wort hier aber nicht von den Districten des ursprünglichen israelitischen Gebietes zu verstehen ist (Thenius), von denen 1 Kg. 4, 7 die Rede ist, sondern von unterworfenen Provinzen, zeigt der Gebrauch desselben Koh. 2, 8, wo Salomo sagt: „Ich sammelte mir ... einen Schatz von Königen und den Provinzen.“ Die Provinzen dürfen von den Königen, welche nur die der besiegten Heidenvölker sein können, nicht losgerissen werden, denn nur auf erworbene Provinzen passt der Ausdruck: ich sammelte (Hengstenberg z. d. St.). Nur bei dieser Auffassung tritt der traurige Gegensatz des Einst und Jetzt in das rechte Licht: Jerusalem, die Stadt, welche שרתי במדינות war, ist jetzt selbst zum Range einer מדינה (wie Judäa in der That Koh. 5, 7; Esr. 2, 1; Neh. 7, 6; 11, 3 bezeichnet wird) herabgesunken, היתה למס, sie ist dienstbar geworden. מס ist ein Wort zweifelhafter und vielbestrittener Abstammung. Kimchi, Vi-

tringa (zu Jes. 31, 8) und Studer (zu Richt. 1, 28) leiten es von מַסַּח zerfliessen, dann: entkräftet werden, ab, Böttcher (Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 119) von עֲמַס eine Last auflegen, Gesenius, *thes.* II, 703 hält es für eine Contraction von מַסַּח (s. dagegen Fürst, *concord.* S. 605). Sicher aber ist die Bedeutung Frohndienst, auch auf Menschen übertragen: Frohnarbeiter (vgl. מַסַּח עֶבֶר Gen. 49, 15; 1. Kg. 9, 21). Unrichtig übersetzt also Vulg.: *sub tributo*; das Wort bezieht sich vielmehr auf den Frohndienst, zu dem die im Lande zurückgebliebenen „Geringen“ nach 2. Kg. 25, 12; Jer. 39, 10 angehalten wurden. Es kann daher aus diesen Worten kein Argument dafür hergeleitet werden, dass Jerusalem bei Abfassung dieses Liedes noch unzerstört war (Michaelis: *stat adhuc, sed facta est tributaria*). Die weitere Ausführung des מַסַּח הָיְתָה לְמַסַּח giebt V, 2 ff.

2. In dieser grossen Trauer erfreut sie sich nicht einmal eines Trösters, sondern muss sogar sehen, dass die Freunde, von denen sie Trost erwartete, zu Verräthern und Feinden geworden. — Der vorangestellte *inf.* בָּכָה bezeichnet, wie 1 Sam. 1, 10 deutlich zeigt, das Intensive des Weinens (Ewald §. 312), nicht die Verstärkung des Verbalbegriffs „durch das Merkmal der Währung“ (Delitzsch zu Jes. 30, 19; Rosenm. u. A.). Das Weinen bei Nacht schliesst das Weinen bei Tage nicht aus (Clericus: *interdiu Hierosolymitani, ne sibi infensiores facerent Babylonios, abstinebant a ploratu*), sondern ein: selbst in der Nacht lässt der Schmerz sie nicht zur Ruhe kommen, *non modo interdiu, sed in nocte, quae nobis concessa est ad quietem*. Rosenm. Durch das בָּלִילָה kommt das Moment des Immerwährenden hinzu, vgl. II, 18. 19. Drum darf man nicht mit Thenius erklären: Während der Schmerz in der Einsamkeit der Nacht am Heftigsten sich äussert, sind ihre Wangen doch stets (auch am Tage) thränenfeucht — wenn auch immerhin das nächtliche Weinen mit aus dem Grunde hervorgehoben wird, weil in der Nacht der Schmerz am heftigsten nagt oder, wie jüdische Ausleger meinen, weil das Hören nächtlichen Jammers zu grösserem Mitleid bewegt. — אֵין מְנַחֵם kehrt in diesem Cap. noch v. 9. 16. 17. 21 wieder. Das Fehlen alles Trostes bei solchem Herzeleid macht das Tragen desselben noch schwerer und ist deshalb ein Hauptmoment in dieser Schilderung und in der Klage der Stadt. — Unter ihren Liebhabern (vgl. v. 19; IV, 17) sind die Völker zu verstehen, mit denen Jerusalem

Bündnisse geschlossen hatte, in erster Reihe die Aegypter (Jer. 2, 36. 37; Ez. 29, 6. 7. 16), dann die kleineren benachbarten Völker: Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Tyrer und Sidonier, mit denen Zedekias sich gegen Babel verbunden hatte, Jer. 27, 3; 28, 14. Diese sind ihr untreu geworden (בגד ist stehender Ausdruck vom Verlassen der Frau seitens des Mannes Ex. 21, 8; Mal. 2, 14. 15. 16), ja noch mehr: ihre אהבים sind ihre איבים (man beachte die Paronomasie) geworden, Jer. 4, 30. Das treulose und feindliche Verhalten dieser Völkerschaften bei Jerusalems Fall, von Jer. 2, 16; 30, 14 vorhergesagt, ist aus Jer. 48, 27 f.; 49, 1 f., 137, 7; Obadja 11. Ez. 25, 3; 26, 3 zu ersehen.

3. Der Grund aber des Jammers ist die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft. Die meisten Ausleger (Michaelis, Rosenm., Maurer, Thenius, Vaih.) denken an die freiwillige Auswanderung des Volkes, an die Flucht auch der von Nebukadnezar Zurückgelassenen, um sich der Fremdherrschaft und drückenden Frohnarbeit zu entziehen; Jer. 40, 11. Dem widerspricht aber der stehende Sprachgebrauch, nach welchem גולה nicht die freiwillige Auswanderung, sondern die Wegführung in die Gefangenschaft bezeichnet, wie auch bei dem folgenden ישובה בגוים der Gedanke an den Aufenthalt im Exil der nächstliegende ist. Zudem wird die verhältnissmässig kleine Zahl der Ausgewanderten schwerlich mit dem Namen Juda bezeichnet sein. Auch die Erklärung, welche Gesenius *thes.* S. 284 giebt und Kalkar acceptirt hat: *nudata est Judaea (ita enim transferre jubet sexus femininus)*, ist abzuweisen, da יהודה, wie das Folgende deutlich zeigt, hier nicht das Land sondern das Volk bezeichnet, wie denn Gesenius unsere Stelle a. a. O. S. 569 selbst zu denen rechnet, wo יהודה als Volksname mit dem *fem.* construiert wird (vgl. über diese Construction Ewald §. 174 b). Wenn aber von dem Weggehen in das Exil die Rede ist, so scheinen die folgenden Worte עני ומרוב Schwierigkeiten zu machen. Pareau fasst sie als Zwischensatz: *tanta est miseria, tam gravis servitus*, und beruft sich für diese Deutung von נן auf Jer. 47, 3; Ps. 12, 6; 44, 17; doch kann auch da נן sehr wohl causal gefasst werden. Der Chaldäer suchte die Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass er עני und עברה in activem Sinne nahm und übersetzte: *abiit Juda in captivitatem eo quod ipsa afflixit pupillos et viduas et cum duritia tractaverat servos Hebraeos*, wogegen aber der Umstand spricht,

dass hier nur vom Unglück, noch nicht von der Schuld Judas die Rede ist. Indess leitet uns diese Erklärung darauf, dass der Schlüssel des Verständnisses in der richtigen Fassung von עבדה liegt. Das Wort bezeichnet nicht Knechtschaft oder Knechtsarbeit in dem Sinne dieses unsers Wortes (das ist עבדה עבד Lev. 25, 39), sondern Arbeit, Dienst im Allgemeinen, selbst עבדה המלך das königliche Amt 1 Chr. 26, 30 und oft als Bezeichnung der Cultushandlungen; dann wird es gebraucht von den Leistungen des Volkes an den König, vom Kriegsdienst u. s. w. So lässt sich das Wort ohne Schwierigkeit auf die beschwerliche Arbeit zur Vertheidigung der Stadt während der Belagerung und עני auf das in dieser Zeit erduldeten Elend beziehen. Das מן kann dann entweder causal gefasst werden: In die Verbannung ging Juda vor Elend u. s. w., weil die Gefangenschaft diesem Elend gegenüber eine Linderung schien, die freilich wieder vernichtet wird durch das Härtere, dass auch dort keine Ruhe zu finden ist (Neumann) — oder, der lokalen Bedeutung des מן bei den Verbis des Herausgehens näherliegend: In die Verbannung ging Juda aus Elend und vieler Mühsal hinweg, ohne jedoch in der Fremde die gehoffte Ruhe zu finden. Dann correspondiren die beiden ersten Versglieder aufs Beste: dem ישובה בגוים entspricht גלותה, dem Elend in der Heimath das Nichtfinden der Ruhe unter den fremden Völkern. — In ישובה liegt nicht, wie manche Ausleger meinten (s. bei Rosenm.), ein Widerspruch zu dem Folgenden: sie findet keine Ruhe, da eben um dieses Zusatzes willen bei ישובה nicht an ein ruhiges Wohnen, sondern ganz allgemein an den Aufenthalt dort zu denken ist. — Sie findet keine Ruhe, wie Deut. 28, 65, vgl. Jer. 24, 9; 29, 18 gedroht ist. — In den letzten Worten des Verses scheint der Ausdruck durch die Erinnerung an das Loos des Zedekias (2 Kg. 25, 5; Jer. 39, 4. 5) gefärbt zu sein, wie auch auf die sehr ähnliche Schilderung in IV, 19 unmittelbar die Erwähnung seiner Gefangennahme folgt. בין המצרים (Ps. 116. 3; 118, 5, vgl. Böttcher *de inferis* §. 423) ist nicht bildlich zu fassen, sondern ganz eigentlich: in der Enge (Vulg: *inter angustias*), wo kein Ausweg, kein Entrinnen ist, vgl. Num. 22, 26: במקום צר וגו'. Die LXX, welche übersetzen: ἀνὰ μέσον τῶν θλιβόντων αὐτήν, haben מצרים für ein *partic.* von צור oder צר gehalten. Andere Conjecturen s. bei Rosenm.

4. Da das Volk in die Gefangenschaft geführt ist, liegt Je-

rusalem so einsam und verlassen da. Die Wege Zions sind die nach Zion = Jerusalem (vgl. V, 11, Zion bezeichnet Jerusalem im theokratischen Sinne, als heilige Stadt) führenden Wege, nicht die über den Berg Zion zum Tempel führenden Strassen (Thenius), auch nicht die sonst durch die Festbesucher belebten Strassen der Stadt (die חוצות heissen II, 11. 12. 19; IV, 14 u. ö.); sie trauern, d. h. sind vereinsamt Lev. 26, 22; Jes. 3, 26, vgl. 14, 31; Jer. 14, 2. Ueber ähnliche Prosopopöie bei Griechen und Lateinern s. Pareau z. d. St. — מבלִי vgl. II, 6. Zur Construction von מועדִי siehe v. 10; Ps. 100, 4; Gen. 23, 10. 18; Spr. 2, 19. — Die Thore sind verödet (שַׁמְמִין mit chaldäischer Endung) aus demselben Grunde, aus welchem die Wege trauern, weil durch sie hindurch nicht mehr die Züge der Festbesucher gehen. Da auch noch im Folgenden als Grund für die Trauer der Priester und der Jungfrau (s. II, 10; Richt. 21, 19. 21; Ps. 68, 26) der Gegensatz zu den früheren festlichen Zügen im Auge behalten wird. — Clericus lässt die Jungfrau über den Mangel an Freiern seufzen! — so darf die Verödung der Thore hier nicht in dem Sinn wie V, 14 verstanden werden, dass die Greise sich nicht mehr dort versammeln (Rosenm.), oder allgemeiner im Gegensatz dazu, dass sie sonst die *loci frequentissimi* waren (Pareau, Maurer, Neumann u. A.); die bildliche Ausdrucksweise des ersten Gliedes steht auch der eigentlichen Fassung des שַׁמְמִין als verwüstet, zerstört entgegen, wenigstens der Beschränkung auf dieselbe. — Da die Zerstörung der Stadt im 5. Monat (2 Kg. 25, 8. 9; Jer. 52, 12) erfolgte, in den 7. Monat aber das Laubhüttenfest fiel (Lev. 23, 39 ff.), so liegt der Gedanke nahe, dass das erste Lied in der Zeit dieses Festes entstanden, in welcher der Gegensatz der jetzigen Oede zu dem sonstigen Jubel besonders schmerzlich die Seele bewegte. War doch das Laubhüttenfest ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη, ἑορτὴ εἰς τὰ μάλιστα τηρουμένη, Jos. Ant. VIII, 4, 1; XV, 3, 3. — נִגְוָה part. Niph. v. נָגַה (welches Verb v. 5. 12; III, 32. 33 wiederkehrt) Ewald §. 188 d., vgl. Zeph. 3, 18: נָגַה מִמֶּנִּי. LXX übersetzen: ἀγόμενοι, als wenn sie נִהְגוּה von נָהַג führen gelesen hätten (Capellus, *crit. sacr.* p. 647 ed. Scharfenberg)*). — וְהִיא, *nominat. absol.*, und was sie selbst, nämlich Zion, betrifft — ach! ihren Jammer erschöpfend zu beschreiben

*) was Ewald, d. Dichter d. A. B. in der 3. Aufl. I, 2, S. 327 der *lect. rec.* vorzieht.

vermögen Worte nicht, ihr Jammer ist namenlos, drum bricht der Dichter ab mit dem zusammenfassenden: מר-לה, ihr ist weh, vgl. Ruth 1, 13, 20.

5. 6 geben einige Züge aus diesem Wehe. Ihre Dränger sind geworden לראש (und Juda לזנב), wie Deut. 28, 44 gedroht war, während es nach v. 13 (ebendas.) umgekehrt sein sollte. An letzterer Stelle ist das Bild durch die Worte erklärt: „Du wirst sein nur zum Hinauf und nicht zum Hinab“ (vgl. v. 43), also ist der Sinn unserer Stelle: ihre Dränger sind obenauf gekommen. Die Dränger sind nach dem לפני צר am Schlusse des Verses die Chaldäer, die davon unterschiedenen ארבים (vgl. v. 2) die feindlich gesinnten Nachbarvölker. — שלר (vgl. Ewald §. 198 a) sind ruhig, d. h. unangefochten, *optima tranquillitate fruuntur* (Michaelis), Jer. 12, 1; Hiob 12, 6. — Das ist geschehen um der Sünden Zions willen, v. 8. 12 17. 18. 21; II, 17, vgl. Jer. 13, 22; 16, 10 ff., die Jehovas Züchtigung herbeigeführt haben. יגה (v. 4), betrübe sie, nämlich Zion. Vulg.: *locutus est*, scheint דוגה (ohne Mappik) für *part.* von דגה gehalten zu haben. — Auch in den Schlussworten des Verses (vgl. v. 18) ist die Beziehung auf den Fluch des Gesetzes, der nun eingetroffen ist (II, 17), noch deutlich sichtbar, vgl. Deut. 28, 41. Selbst auf die zarteste Jugend erstreckt sich dieser Fluch. „Unter den Trümmern von Ninivehs Palästen finden sich auch von solchen Zügen mit jungen Kindern mehrere Beispiele, deren trübes Loos herzergreifend erscheint“ (Neumann). עיללים Kinder im zarten Alter, die zum Theil noch getragen werden müssen, II, 20, aber auch grössere, Jer. 6, 11; 9, 20. Das Wort (neben יונק II, 11; Jer. 44, 7, und von diesem unterschieden 1 Sam. 15, 3) bezeichnet überhaupt die Kinder, die nicht mehr Säuglinge sind, also, nach der bekannten Sitte sehr später Entwöhnung bei den Israeliten, Kinder etwa vom 3. Jahre an. Ueber die Ableitung des Wortes s. Gesenius *thes. s. v.* עילל und Delitzsch zu Jes. 3, 12. — הלכי שבי, im Unterschiede von בשבי v. 18; Jer. 20, 6 u. ö. *concr.* die Gefangenenschaar. Als die שבי גבור (Jes. 49, 25) ziehen sie wie eine erbeutete Heerde, wofür auch שבי Am. 4, 10 steht, vor dem Dränger her (לפני wie Gen. 32, 18), der sie ins Exil treibt, Am. 9, 4.

6. Die Jugend, der eine Schmuck Jerusalems, ist weggeführt, aber noch mehr: auch ihre Obersten und damit all ihr Schmuck; nur das geringe Volk ist zurückgelassen. Jer. 52, 16; 2 Kg. 25, 12.

בְּהִצִּיּוֹן vgl. v. 7 ist Jerusalem, s. Hengstenberg zu Ps. 9, 15. Ueber den *genit. appositionis* (Tochter Zion, nicht: Tochter Zions), vgl. Ewald §. 287 e; Gesenius §. 112, 3. — כְּאֵילִים erklärt Jarchi treffend: *quibus nullae vires sunt ad effugiendum, fame eorum robore debilitato*. Da לִפְנֵי רוּדָה, das nicht mit Then. als Bezeichnung des (feindlichen) Treibers gefasst werden darf, das Bild eines flüchtigen Thieres geradezu verlangt, so ist an der *lect. rec.* אֵילִים festzuhalten. Then. will „aus dem offenbaren Gegensatz zweier Heerden“ in beiden VV. die Nothwendigkeit folgern, nach LXX (ὡς ἀγρίον) und Vulg. (*velut arietes*) אֵילִים zu lesen, und Böttcher, krit. Aehrenlese S. 94 sucht diese Lesart durch die Bemerkung zu begründen: „wohlgenährte Widder auf guter Weide widerstehen, ungesättigte, ermattete weichen. Hirsche fliehen gesättigt und ungesättigt.“ Der Gegensatz ist aber nicht zwischen Widerstand und Flucht, sondern zwischen erfolgreicher und erfolgloser Flucht. Die von Hunger geplagten Hirsche fliehen בְּלֹא כֹחַ, im Zustande der Nicht-Kraft, der Ohn-Macht (Ewald §. 286 g) vor dem Verfolger her und werden deshalb leicht eingeholt, wie der flüchtige Zedekias, dessen Bild bei dieser Schilderung dem Propheten wohl vor Augen stand, mit seinen durch die Hungersnoth geschwächten Kriagsleuten (2 Kg. 25, 3) von den ihn verfolgenden Chaldäern (vgl. Jer. 39, 5: וַיִּרְדְּפוּ) eingeholt wurde 2 Kg. 25, 4. Hieraus ergiebt sich auch, dass der Gedanke: selbst die Fürsten wurden von dem Mangel betroffen — ein Gedanke, der allerdings auch ein Zug in dem Bilde des grossen Jammers ist — nicht mit Kalkar, der deshalb auch die Lesart ändert, zum Hauptgedanken gemacht werden darf.

7. Der Gedanke an die Beraubung aller ihrer Pracht (v. 6) ruft der trauernden Stadt (nicht der Gesammtheit der Wegzuführenden, Thenius, vgl. v. 8) die Erinnerung an die Herrlichkeit vergangener Tage zurück. Und die Vergleichung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, zwischen dem früheren Glück und dem jetzigen Unglück (v. 6) — unrichtig Rosenm.: *de pristino suo felici statu nil nisi tristis memoria ipsis superest* — macht ihr Leid noch grösser. Das ist der von Ewald, poet. BB. I, S. 148 vermisste „echte“ Sinn der Worte: כָּל מַחְמַדֶּיהָ אֲשֶׁר הָיוּ מִימֵי קֶדֶם, die etwa in v. 10 gehören, hier aber unrichtig stehen sollen und deshalb zu streichen seien. Auch das kann kein Grund gegen ihre Stellung sein, dass sie sich „schwer in den Versrhythmus bringen“

lassen, denn II, 19 bietet ein anderes Beispiel eines 4 gliedrigen Verses. LXX verbinden ימי als *acc. obj.* mit זכרה und übersetzen: ἐμνήσθη Ἰερ. ἡμερῶν ταπεινώσεως αὐτῆς, während sie כל מהמדיה zu ראיה ziehen (πάντα τὰ ἐπιθυμήματα ἰδόντες). Hinsichtlich der Verbindung der ersten Worte folgen ihnen Pareau und Kalkar, sie nehmen aber auch noch כל מהמ' (Pareau mit Ergänzung eines ו vor כל) als Object von זכרה — obgleich dann ימי im ersten Gliede bedeutungslos scheint und man auch כל עניה erwarten sollte — und finden die Zeitbestimmung allein in den Worten בנפל וגו': *recordatus Hierosolyma dies miseriae et calamitatis suae et res pretiosas omnes etc.* Es soll zwar זכר vom Gefühl des gegenwärtigen Unglücks stehen (wie v. 9 vom zukünftigen) in der Bedeutung: bedenken, sich vor Augen stellen, und so, wie es scheint, die Vergleichung zwischen Sonst und Jetzt festgehalten werden; weit schärfer aber wird der Gedanke, wenn ימי als *acc.* der Zeit gefasst und die Erinnerung an die frühere Herrlichkeit als die Tage des Unglücks hindurchdauernd (denn das bedeutet eigentlich der *acc.* bei Zeitbestimmungen, Ewald §. 300 a) und deshalb das Gefühl desselben stetig schärfend gedacht wird. Das Object zu זכרה ist dann allein כל מהמדיה, כל בנפל וגו', nähere Erläuterung zu ימי עניה und von diesen Worten nur deshalb getrennt, um das Object der Erinnerung nicht zu weit von dem regierenden Verb zu entfernen. — מרודים (auch III, 19 mit עני und Jes. 58, 7, der einzigen Stelle, wo das Wort ausser in den Klageliedern noch vorkommt und zwar als *concr.*, mit עניים verbunden) ist nicht mit Neumann von מרד abzuleiten, = מרדות Empörung, sondern von רוד in der Bedeutung umherschweifen nach Jer. 2, 31 (nicht in der angeblichen Bedeutung des *Hiph.* klagen, Michaelis, de Wette zu Ps. 55, 3). מרודים und מרוד als *plur. intens.* bedeutet also das Umherschweifen, die Irrfahrt und zwar eine gezwungene (LXX: ἀπώσμός, III, 19: δωγμός, Jes. 58, 7: ἄστεγοι; Vulg.: *vagi*) und ist deshalb am entsprechendsten durch Vertreibung oder Verstossung wiederzugeben. Vgl. Gesenius *thes.*: *conditio hominis qui domo sua deturbatus vel quocunque modo orbatus sine stabili sede misere vagatur.* — ממהמדיה (v. 11 im *Ktib*, etwas verschieden von der gewöhnlichen Form ממהמ', die v. 10; II, 4 steht und v. 11 vom *Kri* verlangt wird, und vielleicht von allgemeinerer Bedeutung als dieses, das von kostbaren Schätzen im gewöhnlichen Sinne gebraucht wird)

begreift all das Köstliche, all die Gnadenschätze, die dem Volke von Alters her zu Theil geworden. Münster: *pax, sacerdotium, regnum, benedictio fructuum, prophetia, victoria*. — Das *suff.* in ראוה wird am besten gleich den übrigen *suff. fem.* auf Jerusalem bezogen (nicht als *neutr.* gefasst): „sie sahen sie, die von jener Erinnerung Bewegte“. Thenius. — משבתים, *cessationes i. e. quod cessaret omnis ille decor, qui nominatus est ante, principatus et prosper rerum status*. Rosenm. Aehnlich der Chald.: *riserunt super bona ejus quae cessarunt*. Der Ausdruck steht sichtlich in Beziehung auf die Drohung des Gesetzes Lev. 26, 34. 35, dass das Land seine Sabbathe halten, dass es feiern werde in der ganzen Zeit der Verwüstung, da Israel im Lande seiner Feinde ist. Diese Beziehung wird verkannt, wenn man mit Maurer *interitus* oder mit Gesenius, *thes.* (nach dem *Hiph.* des Verbs in Am. 8, 4) *deletiones* übersetzt. Doch darf dem Zusammenhange unseres Verses nach משב' nicht auf die *tristis terrae solitudo* (Kalkar, Pareau, Küpper, *Jerem. lib. s. interpr.* S. 45) beschränkt werden. Vgl. V, 14. 15; Jer. 7, 34; 36, 29; 48. 33. LXX: μετακεία (als mit שבות zusammenhängend); Vulg.: *sabbata*, vielleicht im richtigen Sinne, nur ist solche Erklärung, wie die von Grotius: *deriserunt sabbata ejus, ut Agatharchides libro I c. Appionem, ubi vocat φαῦλον ἔθισμόν* etc. nach dem Zusammenhange schlechthin auszuschliessen.

8. נידה haben die älteren Ausleger, jüdische sowohl als christliche, von נוד abgeleitet und dahin gedeutet: Jerusalem ist unstet, flüchtig geworden (LXX: ἐλς σάδον; Vulg.: *instabilis facta est*; Jarchi: לגולה) oder: sie ist zum Schütteln des Kopfes, zum Spott geworden (Aben Esra: ללעג), die neueren dagegen sind fast einstimmig der Ansicht, dass נידה = נדה, v. 17, ist. Andere Beispiele dieser zwiefachen Schreibart bietet Ewald §. 84 a dar. Kalkars Einwand, es sei nicht wahrscheinlich, dass dasselbe Wort in einem Capitel verschieden geschrieben werde, erledigt sich durch das Vorkommen von נדה v. 11 neben נידה v. 7 und von נידה Spr. 8, 29 neben נדה v. 27. Auch haben 20 Codd. bei Kennicott an unserer Stelle לנידה, während andererseits in 4 Codd. v. 17 לנידה steht (vgl. Pareau, der ähnliche Abweichungen in der Schreibart noch für סלה v. 15, ציה v. 17 und רמוני v. 19 notirt). Ist somit die Identificirung von נידה und נדה an sich schon möglich, so wird sie durch den Schluss des Verses und den

Anfang des folgenden geradezu erfordert. Ohne sie bliebe das נִדְהָ v. 9 unverständlich. נִדְהָ, eig. das zu Fliehende, besonders die Unreinheit des weiblichen Blutflusses, bezeichnet Ez. 18, 6, vielleicht auch 36, 17 das in ihren Katamenien unreine Weib selbst, und so concret ist es, der durch das Capitel gehenden Personification Jerusalems als eines Weibes entsprechend, an den beiden Stellen unsers Capitels zu fassen: Jerusalem ist zu einem unreinen Weibe geworden (nicht nur in der von der abstracten Bedeutung des Wortes übertragenen Bedeutung: zum Abscheu oder Greuel). „So schwer hat sie sich verschuldet, dass nun wie eine in der Menstruation Besudelte sie daliegt, Allen widerwärtig, die sonst sie so gefeiert, Ez. 36, 17. Das Bild des von dem schmeichelnden Lobe ihrer Schönheit umgebenen Weibes, das nun verschmäht in ihrem Schmutze daliegt, weil ihre Blösse aufgedeckt.“ Neumann. Dass sie vor ihren Buhlen, um deren willen sie ihren Gott verlassen, zu Schanden, ihnen zum Abscheu werden sollte, war ihr gedroht Jer. 15, 26; Hos. 2, 12; Nah. 3, 5; Ez. 16, 37. Jetzt meidet man sie, wie ein unreines Weib, durch dessen Berührung man selbst verunreinigt wird, vgl. Lev. 15, 19 f.; alle ihre früheren Verehrer haben sie jetzt voll Abscheu von sich gestossen. זָלַל von זָלַל = זָלַל schütteln, wegwerfen (über die Form vgl. Ewald §. 114 c; Gesenius §. 72, A. 9). זָלַל der Verschwender, Deut. 21, 20; Spr. 23, 20, *intr.* verworfen (*abjectus*, *vilis*) v. 11, im Gegensatz zu יָקָר Jer. 15, 19; arab. زَلَّ. Aus Vergleichung des verwandten زَلَّ *pondere defecit, justo levius fuit*, gewinnt Michaelis die Bedeutung: *vilipenderunt eam*; „adeoque pulchre opponitur praecedenti מִכְבֶּדֶיהָ, *quod ponderis et gravitatis notionem proprie habet.*“ Da jedoch זָלַל und זָלַל im Hebr. diese Bedeutung nicht haben und der Gegensatz zu הַכְבִּיר in diesem Sinne הִקַּל ist (vgl. Jes. 8, 23), so ist es vorzuziehen, bei der durch den hebr. Sprachgebrauch gesicherten Bedeutung stehen zu bleiben, die sogar einen stärkeren Ausdruck giebt; nicht nur: sie schätzen sie gering, sondern: sie werfen sie weg, stossen sie voll Abscheu von sich. Und auch sie ihrerseits (גַּם Ewald §. 352 a) fühlt, wie verächtlich sie ist; sie wendet sich ab vor Scham. In diesem Elend hat Jerusalem, die früher schamlose Buhlerin, ihr Schamgefühl wiedergewonnen, „und mit zartem Pinselstrich zeichnet sie uns hier der Dichter als tief reuige Sün-

derin, welche ihr Angesicht vor Scham abwendet.“ Vaih. Darum kann auch ihr Jammer in das Flehen ausgehen (v. 9^b), dass der Herr ihr Elend ansehen wolle.

9. Die Anfangsworte: „ihre Unreinigkeit ist an ihren Säumen“, sind Fortsetzung des Bildes von dem unreinen Weibe v. 8, wie das *suff.* טמאת הנדה gegenüber dem stehenden Ausdruck טמאת הנדה bezeugt. Die von Pareau angezogene Stelle Jer. 2, 34, wo von dem Blute Gemordeter die Rede ist, gehört nicht hierher, und der von ihm in dem Verse gefundene Sinn: *foedam vivendi rationem instituit* (er deutet nämlich auch נדה v. 8 nicht als Bild des jämmerlichen Zustandes Jerusalems, sondern als Bezeichnung ihres Handelns: *meretrix*), *istamque foeditatem cum omnes respicerent, tum ipsa ignorare visa est*, ist weder mit dem Zusammenhange, der eine Darlegung ihres wunderbaren Herunterkommens, d. h. ihres kläglichen Zustandes fordert, dessen Bewusstsein sie zum Gebet treibt, noch mit der Bedeutung von אחרית vereinbar. Auf Verkennung der Bedeutung von טמאת und אחרית beruht auch die Deutung Castalios: *per lutum agitur in exilium et ita urgetur a praedonibus, ut respiciendi non sit potestas*. „Ihre Unreinigkeit ist an ihren Säumen“, ist Bezeichnung ihres offenbar gewordenen kläglichen Zustandes, den sie als Ende ihres herrlich geschmückten Daseins nie für möglich gehalten hätte. Sie hat ihr Ende nie bedacht, das nach der Drohung des Gesetzes und der Propheten nothwendig ein solches in Schmach und Schande sein musste; und gerade dieses gedankenlose Dahinleben in Ueppigkeit hatte ihren tiefen Fall zur Folge: והרר so fiel sie. Ist dies aber ein ganz natürlicher Gedankengang, so wird die von Thenius aus der vermeintlichen, hier sich verrathenden Schwerfälligkeit gegen die Abfassung unseres Liedes durch Jeremias gezogene Folgerung von selbst hinfällig. Die zur Herstellung des vermissten Zusammenhanges von Ewald vorgeschlagene Aenderung des טמאתה in טמאתה (Ja, sie befleckte ihre Schleppen, uneingedenk ihrer Zukunft: so sank sie), stört im Gegentheil den Zusammenhang, insofern sie der Deutung Pareaus ähnlich das frühere Handeln statt des jetzigen Zustandes hervorhebt. Aehnliches gilt gegen Michaelis, der den Nachdruck auf בשוליה legt und vor לא ein ו ergänzend erklärt: *impietas ejus notoria et manifesta erat, ita ut facile potuisset recogitare, quem eventum habitura esset, ni resipisceret, nec tamen recogitavit etc.* — Sie bedachte nicht

ihr Ende, ihr nothwendig schlimmes Ende. Dass so zu erklären ist (nicht mit Pareau: *non tamen respexit a tergo*), zeigt Deut. 32, 29: Wenn sie weise wären, würden sie dies („dass der Abfall von Gott dem Herrn das schwerste Gericht nach sich zieht“, Keil) begreifen, würden ihr Ende bedenken. Aber es galt bis dahin von Jerusalem, was Jesaias (47, 7) zu Babylon sagt: Du sprachst: auf ewig werde ich Herrin sein, so dass du dir dieses nicht zu Herzen nahmst, nicht dessen Ende bedachtest. — Und so fiel sie von der Höhe ihrer Herrlichkeit, vgl. Jer. 48, 18: רָדִי מִכְבוֹרִי. Das Verb יָרַד steht auch vom Fall einer Stadt im eigentlichen Sinne Deut. 20, 20; 28, 52. — נִפְלְאוֹתָ (vgl. נִפְלְאוֹתָ Dan. 8, 24) *adverb.*, s. Ewald §§. 204 b, 279 c, *ut qui eam videant, ad tanti casus miraculum obstupescant.* Pareau. — Aus der Tiefe dieses Elends, da sie keinen menschlichen Tröster hat, wendet sie sich, sur Busse gekommen (s. die Bemerkung zum Schluss des vor. V.), mit ihrem Flehen an die Barmherzigkeit des Herrn. Dass in den Worten רָאֵה וְגַם nicht der Dichter redet, sondern die Stadt redend eingeführt wird, zeigt ausser dem *fem.* זָוַלְלָהּ in der ähnlichen Bitte v. 11 (Thenius) auch die Vergleichung von v. 20. — אֵת פִּי הַגִּדִיל Obadja 12 (Rosenm.) oder בִּפִּי nach Ez. 35, 13, sondern nach dem folgenden Verse eher לַעֲשׂוֹת wie Joel 2, 20, wenn bei dem so häufig allein vorkommenden Wort (Jer. 48, 26. 42, Dan. 8, 4. 8. 11. 25 und oft in den Ps.) überhaupt eine Ellipse anzunehmen nöthig ist, vgl. Ewald §. 122 c.

10. Die Klage über den Uebermuth der Feinde wird begründet durch die Schilderung ihres Plünderns und ihres Eindringens in das Heiligthum. Dass der Inhalt von v. 10 und 11 somit auf die Zeit vor der schon v. 5 und 6 geschilderten Wegführung zurückgeht, ist durchaus nicht befremdend und nichts weniger als ein Zeichen „der minder freien Bewegung des Verfassers“ von Cap. 1. (Thenius.) — Ihre Kostbarkeiten sind nicht allgemein die Schätze Jerusalems (Rosenm.), sondern nach dem folgenden כִּי (nam ut plenius exponam quod de desiderabilibus ejus improbe ab hoste attrectatis dixi, Michaelis) die Kostbarkeiten des Heiligthums, die כָּלִי הַמִּזְבֵּחַ בֵּית יְהוָה, deren Raub die Propheten als Strafe in erster Reihe geweissagt hatten (Jer. 15, 13; 17, 3), und deren Verlust der für die Stadt schmerzlichste war (Ps. 74, 3 ff.; Jer. 51, 51). Auch Jes. 64, 10, wo derselbe Ausdruck steht, ist

nach dem Parallelismus „zunächst an Cultusgegenstände zu denken, an denen die heilige Lust des Volkes haftete.“ (Delitzsch z. d. St.) Der Verlust der andern Schätze steht erst in zweiter Reihe, wie auch die Erzählung 2. Chr. 36, 18. 19 zeigt, vgl. 2 Kg. 24, 13; 25, 13 ff.; Jer. 52, 17 ff. — רִאֲחָה גֵּרִים בָּאוּ „dem Sinne nach ganz das lateinische *vidit gentes venisse*.“ (Ewald, §. 284 b.) — Das Verbot, in die Gemeinde zu kommen, d. h. aufgenommen zu werden, bezieht sich nicht auf das *jus connubii* (Grotius, Rosenm.) oder auf das Bürgerrecht (Kalkar), sondern nach der Bedeutung des קָהָל (im Unterschiede von עֵדָה) = *convocatio* als der ἐκκλησία des Alten Bundes auf die Gemeinschaft mit dem Volke nach seiner theokratischen Bestimmung und die daraus fließende Berechtigung zur Theilnahme am Gottesdienst. „Sollten sie auch Gottesdienst vollziehend nicht einmal eintreten (in das Heiligthum), wie viel weniger werden sie als räuberische Feinde Gottes Willen dienen, die Hände, die jetzt Babel danach ausgestreckt.“ (Neumann.) Das Verbot ist Deut. 23, 4 zunächst nur gegen die Ammoniter und Moabiter gerichtet, als die Völker, welche ihre Feindschaft wider das Volk Gottes offen an den Tag gelegt, es gilt aber nicht minder gegen alle feindlichen Völker, wie denn einerseits v. 8 allein mit Edomitern und Aegyptern eine ausdrückliche Ausnahme gemacht, andererseits Ez. 44, 7. 9 das Verbot auf alle „unbeschnittenen Söhne der Fremde“ ausgedehnt wird. Danach braucht man גֵּרִים an unserer Stelle nicht auf Ammoniter und Moabiter zu beziehen, die, wie schon unter Jojakim (2 Kg. 24, 2), so auch bei der Eroberung Jerusalems und der Plünderung des Tempels bereite Helfershelfer der Chaldäer gewesen seien, vgl. Ez. 25, 3. 6 (Rosenm., Thenius), vielmehr sind die גֵּרִים dieselben, welche im ersten Gliede als צַר bezeichnet sind, d. h. die Chaldäer. Diese werden גֵּרִים genannt, nicht etwa deshalb, weil ihr Heer aus verschiedenen Völkern bestand, sondern mit religiösem Nebenbegriff Heiden, als Profane, die in das Heiligthum gedrungen sind. — Ueber die Construction der Worte צַר לֹא יִבְאוּ vgl. Ewald §. 336 b. — Mit Berufung auf Jer. 47, 3. 6, wo לֹא zur Umschreibung des Genitivverhältnisses gebraucht wird, halten Pareau und Rosenm. קָהָל לֹא für gleichbedeutend mit קָהָלָה; so auch LXX und Vulg. Da aber für Annahme solcher Umschreibung in der Construction des Satzes (vgl. Ewald §. 292 a) kein Grund vor-

liegt, so ist vielmehr mit Thenius zu erklären: sie sollen dir, dem sie ein Greuel sind, nicht in die Gemeinde kommen.

11. Die *part.* נאנחים und מבקשים zeigen, dass die Schilderung nicht auf die Zeit während der Belagerung (Michaelis, Rosenm., Vaih.) oder auf die Zeit nach der Einnahme der Stadt (Thenius), sofern diese von der Gegenwart verschieden gedacht werden soll, sondern auf die gegenwärtige traurige Lage der Zurückgebliebenen geht, v. 19. Inwiefern aus den beiden letzten Gliedern erhellen soll, dass auch das Elend der gefangenen und in die Verbannung wandernden Juden gemeint ist (Vaih.), ist nicht ersichtlich. — Ueber מדהמודיהם s. zu v. 7 (vgl. Hiob 2, 4). Ueber die Hungersnoth, die schon in der belagerten Stadt herrschte und unter den in der zerstörten Stadt Zurückgebliebenen gewiss noch ärger war, vgl. Jer. 37, 21; 38, 9; 52, 6. — להשיב נפש, *animam haerentem in labiis et prae fame jamjam aufugituram cibo revocare et reducere*, Pareau. Dieser Ausdruck ohne Angabe des *terminus ad quem* bezeichnet stets die Labung, Erquickung, Ps. 19, 8 (s. Hengstenberg z. d. St.); 23, 3; Ruth 4, 15; vgl. 1 Sam. 30, 12. — זללה s. zu v. 8. Neumann will den Begriff des Schüttelns beibehalten und übersetzt: sich schüttelnd, „von Wiederwillen erfüllt gegen ihr beschmutztes Lager, ihr verächtlich Wehe.“ Doch ist hier schwerlich noch das Bild des unreinen Weibes festgehalten, sondern nur die Erniedrigung Jerusalems bezeichnet.

II. V. 12 — 22.

V. 12 — 16.

12. „Vernehmt ihrs nicht, Alle die ihr des Weges zieht? schauet und sehet,

Ob ein Schmerz ist, wie mein Schmerz, der mir angethan worden,

Die Jehova betrübt hat am Tage seiner Zornesgluth.

13. Aus der Höhe hat er Feuer in meine Gebeine gesandt und es herrschte darin;

Er hat ein Netz ausgebreitet meinen Füßen, hat mich zurückgewendet;

Er hat mich wüste gemacht, den ganzen Tag siech.

14. Geknüpft ist das Joch meiner Sünden durch seine Hand;

Sie verflochten sich, sind auf meinen Nacken gekommen, es hat meine Kraft gebrochen;

Gegeben hat mich der Herr in Hände, vor denen ich nicht
Stand halten kann.

15. Weggerafft hat der Herr alle meine Starken in meiner Mitte,
Ausgerufen wider mich ein Fest; meine junge Mannschaft
zu zertrümmern;

Eine Kelter hat getreten der Herr der Jungfrau Tochter
Zion.

16. Darüber weine ich; mein Auge, mein Auge zerfließt in
Wasser,

Weil fern von mir ist, der mich trösten, der mich laben
könnte;

Meine Söhne sind verstöret, weil obgesiegt hat der Feind.“

12. Der von den beiden Worten לא אליכם gebildete elliptische Satz ist auf die verschiedenste Weise ergänzt worden. Die Erklärung von J. D. Michaelis bei Lowth *de poesi s. prael. XXII n. 98: non vobis, transeuntes in via, haec acclamo* (nämlich die Schlussworte von v. 11), *non vos, qui hanc meam querelam audivistis, spectatores advoco et aestimatores doloris. Vos mihi condolere non potestis; quis enim dolor par dolori meo?* — wird, abgesehen von der fernliegenden Vorstellung, als könnten die Vorübergehenden ein ausdrücklich an Jehova gerichtetes Flehen als ihnen geltend betrachten, schon durch den ähnlichen 18. Vers zurückgewiesen, nach welchem die Klagende die Völker zum Hinblicken auffordert, nicht um ihnen die Erfolglosigkeit alles Trostes zu zeigen, sondern um sie zum Mitleid zu bewegen. Kalkar modificirt diese Ansicht dahin, dass das erste Glied den Sinn haben soll: *non vobis de calamitate queror, quasi diceret: cur vobiscum de sorte mea conquerar? ullane vos tangat misericordia?* und im zweiten Gliede die Redende sich corrigirt und doch das Mitleid der Vorübergehenden anruft; sie wird aber durch die Annahme solcher Selbstcorrectur um nichts beifallswerther. Abzuweisen sind ferner die Erklärungen, welche auf Aenderung der Lesart in לא beruhen (Clericus: *utinam adspiciatis*; so vielleicht auch LXX, wenn οἱ πρὸς ὑμᾶς mit einigen Kritikern in οὐ πρὸς ὑμᾶς zu ändern ist) oder gar gegen die alphabetische Structur לא (Dan. 2, 31) setzen, wie Herder bei Börmel, Einl. S. 20 — sowie diejenigen, für welche eigentlich לא statt לא erforderlich wäre (z. B. Vatabl.: *ne ad vos veniat, quod accidit mihi*). Die Ergänzung

wird aber auch nicht mit A ben Esra lauten dürfen: *hucusque non tetigit vos quod mihi accidit* (so auch Rosenm.), da die beiden ersten Glieder des Verses sonst eine schwerfällige Tautologie enthalten würden. Die Vergleichung von v. 18: „Höret all ihr Völker und sehet meinen Schmerz“, mit unserm Verse: „nicht zu euch, alle die ihr des Weges zieht, blicket und sehet ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz“, macht es vielmehr wahrscheinlich, dass die Worte לֹא אֵלֵיכֶם hier dem שְׁמַעַר v. 18 entsprechen. Einen analogen Sinn erhalten wir, sobald wir die Worte mit Lowth, Ewald, Thenius, Vaih. fragend fassen (ohne aber die Frage mit den drei Letzten als Versicherung zn nehmen), also $\text{לֹא} = \text{הֲלֵא}$, vgl. 2 Sam. 23, 5; Ewald §. 324 a, und als Subject ein Wort ergänzen, das etwas zu Hörendes bezeichnet, wie Klage, Seufzen u. dgl. Demnach ist zu erklären: Kommt nicht meine Klage zu euch = vernehmt ihr meine Klage nicht? Gegen Maurers aus Vergleichung des arab. $\text{إِلَيْكُمْ, إِلَيْكَ}$ und nach קרב אליה Jes. 65, 5 (*abi ad te, abi viam tuam*) gewonnene Erklärung: *nolite abire viam vestram = sistite*, bemerkt Thenius mit Recht, dass wohl in keiner Sprache ein Abweisungsruf durch Hinzufügen der Negation in sein Gegentheil verwandelt wird. — אֲשֶׁר עוֹלֵל , nicht: *dolor quo me hausit* (Kalkar), denn עוֹלֵל ist *Passiv*, sondern: der Schmerz, der mir angethan. Ueber die Bedeutung des Stammes עלל vgl. Fleischer b. Delitzsch, Comm. zu Jes. S. 72 Anm. — Das zweite אֲשֶׁר , das Rosenm., Kalkar, de Wette, Neumann dem ersten parallel als „womit“ fassen, ist wegen des Fehlens eines andern Objects zu הוֹגָה auf לִי zu beziehen: mir, die Jehova betrübt hat. Die Uebersetzung der LXX ist ganz verwirrt, Vulg. hat bei der Uebersetzung: *quoniam vindemiavit me, ut locutus est*, עלל nach Lev. 19, 10 gedeutet und הוֹגָה (wie in v. 5) von הָגָה abgeleitet. — Der Tag der Zornesgluth Jehovas ist der Tag der Zerstörung Jerusalems, vgl. IV, 11, wo derselbe Ausdruck steht; ebenso Jer. 4, 8. 26.

13. Das Unglück, das Jerusalem getroffen und das nirgends seines Gleichen hat „unter dem ganzen Himmel“ (Dan. 9, 12), malt eine Reihe von Bildern v. 13—15. Im Anschluss an הָרָרָה אִפֹּר , womit der vorige Vers schliesst, wird die Zornesstrafe, die über Jerusalem gekommen, zuerst unter dem Bilde des Feuers dargestellt (Jer. 21, 12). Nach seiner verzehrenden Wirkung be-

zeichnet das Feuer das Leiden Jerusalems als ein verzehrendes (vgl. Jer. 20, 9), wie das Netz im zweiten Gliede es als ein unentrinnbares darstellt. Zugleich wird durch die Nebeneinanderstellung von מַמְרֵי וּלְרַגְלֵי geschildert, wie von allen Seiten das Unglück hereinbricht: *desuper immittitur in me ignis, infra rete est expansum* (Hebr. Ausleg. b. Rosenm.). — In meine Gebeine ist nicht Umschreibung der ersten Person; auch nicht: *in urbes meas munitas*, wie der Chald. erklärt, sondern im eigentlichen Sinn zu nehmen: die Gebeine kommen in Betracht als die Organe, in welchen sich die Empfindung des Schmerzes zunächst äussert (vgl. Hupfeld, Comm. z. d. Ps., Excurs zu Ps. 6, 3). — וַיִּרְדֵּה, und es beherrscht sie, herrscht darin, d. h. wüthet in den Gebeinen. Die nach N. G. Schröder von Rosenm. aus dem Arab. gegebene Erklärung: *collisit* (vgl. Pareau und Böttcher *de inferis* §. 382 n: *defringit*; Ewald: רָדָה hier verwandt mit רָצָה = רָצַץ, רָצָה zerschmettern *)), zu deren Unterstützung er sich auf Jarchis Uebersetzung beruft: *fregit unum quodque os separatim — qui dolor est major quam si omnia simul ossa uno impetu frangerentur*, ist schon deshalb nicht treffend, weil Feuer die Gebeine nicht zermalmt, denn an den Blitzstrahl ist nach II, 3. 4; IV, 4, wo das Bild des Feuers wiederkehrt, nicht zu denken. Unnöthig ist aber auch die von Böttcher (Aehrenlese S. 94) und Thenius vorgenommene Aenderung der Lesart in וַיִּרְדֵּהוּ, er (Gott) liess es (das Feuer) Herr werden; denn der bei unserer Erklärung stattfindende Wechsel des Subjects ist, zumal in einem Consecutivsatz, nicht befremdend, und das suff. וַיִּרְדֵּה kann, wie auch Thenius und Böttcher, Neue krit. Aehrenlese III, 201 zugeben, ohne dass man mit Rosenm. u. A. *unum quodque os* zu erklären braucht, auf עַצְמֹתַי als *collectivum* bezogen werden (Ew. §. 317 a). Zudem heisst רָדָה im *Hiph.* nicht „Herr werden lassen“, sondern das gerade Gegentheil, nämlich unterwerfen, wie Jes. 41, 2 zeigt. Wenn Böttcher die Nothwendigkeit, Gott als Subject von וַיִּרְדֵּה zu betrachten, darauf gründet, dass nach dem Sprachgebrauch des Jeremias אֵשׁ *gen. fem.* ist, so hat er übersehen, dass auch Jer. 48, 45 אֵשׁ als *masc.* gebraucht wird, wie auch Pareaus Einwand, dass רָדָה in der Bedeutung herrschen mit בָּ construiert wird, durch Stellen wie Lev. 25, 53; Ps. 68, 28

*) Dritte Aufl.: mit רָדָה glühen; „durchglühte sie“.

sich erledigt. LXX scheinen, nach ihrer Uebersetzung κατήγαγεν αὐτό zu schliessen, יוֹרִידְנָה gelesen zu haben; Vulg: *erudivit me* (mit Object der ersten Person, wie in den folgenden Verben) folgt der Uebersetzung des Symmachus: κατεπαίδευσεν nach dem chald. רִדָּא züchtigen, erziehen. — פֶּרַשׁ רִשָּׁה, wie es Feinde zu thun pflegen (oft in den Ps.). Von Gott wird dies Bild seltener gebraucht, vgl. Jer. 50, 24; Hos. 7, 12; Ez. 12, 13; 17, 20; 32, 3. Seine Bedeutung ist die Beraubung der Möglichkeit, dem göttlichen Gericht zu entgehen. Zu dem: „ich legte dir Schlingen“, ist: „auch fingest du dich“ Jer. 50, 24 die ausdrückliche, an unserer Stelle die nothwendig hinzuzudenkende Ergänzung. Daraus ergibt sich auch, dass die folgenden Worte הַשִּׁיבֵנִי אַחֲרָי von der Vereitlung aller Fluchtversuche zu verstehen sind. Ueber diese Bedeutung von שׁוּב vgl. Hupfeld zu Ps. 6, 11. Richtig also Michaelis: *ita ut progredi pedemque extricare non possem sed capta detinerer*, während die Erklärung von Thenius: hat mich überrücks gestürzt (zu schwerem Fall gebracht, insofern der vorwärts Fallende minder gefährdet ist und sich leichter wieder aufrichten kann) und diejenige Neumanns, dass sie zurückbebt vor der Gewalt, mit der das Netz über ihr zusammenschlug, dem Verbum eine ihm fremde Bedeutung unterlegen. — שׁוּמְמָה (v. 16; III, 11) ist wegen des parallelen דָּוָה bildlich zu verstehen, allerdings mit Anspielung auf die Verwüstung der Stadt, und deshalb weniger passend die Auslegung bei Rosenm.: *reddidit me obstupescens i. e. perturbatam, consilii inopem, desperatam*. Vgl. 2 Sam. 13, 20, wo Thamar שׁוּמְמָה, eine Verwüstete genannt wird, als eine, deren Lebensglück zerstört war. Es ist die Wirkung der göttlichen Strafe, welche durch die beiden Adjectiva im 3. Gliede ausgedrückt ist. דָּוָה, die Bezeichnung der נָדָה Lev. 15, 33; 20, 18, vielleicht mit Bezug auf das v. 8 gebrauchte Bild gesetzt, bezeichnet aber auch allgemein: siech, v. 22; V, 17. — כָּל־הַיּוֹם nicht: alle Tage (Ewald), sondern: den ganzen Tag, immerfort, ohne Unterbrechung, III, 3. 14.

14. Da das ἀπαξ λεγόμενον שָׁקַד nach dem Ausdruck des Aben Esra „im heil. Codex weder Vater noch Mutter hat“, so haben nach dem Vorgange einiger Handschriften (b. de Rossi *schol. crit.*), LXX, Syr. und Vulg. mehrere Ausleger נִשְׁקַד lesen wollen und weiter, da das Erwachen des Jochs keinen Sinn giebt, (nach LXX: ἐγρηγορήθη ἐπὶ τὰ ἀσεβήματά μου) עָל in עַל geändert.

So namentlich Pareau, der übersetzt: *advigilatum est meis delictis*, und mit Hinweis auf Jer. 1, 12; Dan. 9, 14 erklärt: *adeo non neglexit deus mea delicta observare, ut ea sedulo collegerit, in unam molem conghesserit et hoc veluti onere cervici meae imposito me penitus impresserit*. Aber auch abgesehen von der Schwerfälligkeit, die durch Beziehung der vermeintlich impersonalen Form (für welche Jeremias nach Pareau יִשְׁקֶה geschrieben haben würde, wenn nicht die alphabetische Structur נ gefordert hätte) auf Jehova in den Satz kommt, ist nicht zu erklären, wie das gebräuchliche Verb שִׁקֵּה in das ungewöhnliche שִׁקֶּה habe verwandelt werden können, jenes stellt sich entschieden als Correctur, dieses als ursprünglich dar. Man darf auch nicht übersehen, dass bei jener Aenderung unser zwischen zwei Versen, welche bildliche Bezeichnungen des göttlichen Strafgerichts enthalten, in der Mitte stehender Vers des Bildes beraubt wird, das auch in ihm mit Recht erwartet werden darf und bei der *lectio rec.* sich auch in ihm findet. Denn mag man nach Jarchi und Aben Esra das talmudische שִׁקֶּה und das hebr. נִקֶּה *pungere* vergleichen, woraus Fürst *concord.* (allerdings von jenen abweichend*) den Sinn herleitet: *pungendo insertum est jugum*, oder nach Kimchi עִקֶּה (ohne dass man mit Böttcher a. a. O. den Ursprung der *lectio rec.* in einer Verwechslung von ע und ש zu suchen braucht), in beiden Fällen erhält man für שִׁקֶּה die Bedeutung des Zusammenfügens, die im Hinblick auf das יִשְׁתַּרְגֵּוּ des folgenden Gliedes als ebenso passend wie nothwendig erscheint. — Das Joch der Sünden ist das von den Sünden gebildete Joch. Man darf nicht mit Maurer erklären: *jugum ob peccata mea mihi impositum*, auch nicht mit Gesenius *thes.*, Rosenm., Ewald: das Joch der Sündenstrafen, denn das Folgende zeigt unzweifelhaft, dass die Sünden als *materia jugi* betrachtet werden. Der Gedanke der Strafe tritt erst mit dem Auflegen des Jochs auf den Hals des sündigen Jerusalem ein, und damit erst kommt das Bild, das allerdings ein Strafgericht schildert, zu seinem Abschluss. Man schwächt sonst den so sehr eindringlichen Gedanken ab, dass Jerusalems Sünden selbst das Mittel seiner Bestrafung sind. Diese Sünden nämlich יִשְׁתַּרְגֵּוּ

*) Jarchi erklärt nämlich: *punctata (signata) sunt peccata in manu dei* (so neuerdings Conz: Meiner Verschuldungen ganze Last ist einversiegelt in seiner Hand = er kennt meine Vergehungen alle genau, Hiob 14, 17; 1 Sam. 25, 28); Aben Esra: *adactae et acceleratae sunt poenae*.

verschlingen, verflechten sich (nach Art verschlungener Weinranken שריגים, Gen. 40, 10, wie der Chald. geradezu übersetzt); nicht: *implicant se collo meo* (Maurer), sondern untereinander, um das Joch zu bilden, *veluti ex contortis funibus aut complicatis lignis jugum quoddam construitur* (Michaelis)*). Ein wie unlösbar festes Geflecht durch die Wahl gerade dieses Verbs bezeichnet wird, zeigt seine Anwendung Hiob 40, 17 und die von Delitzsch z. d. St. aus der Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft XI, 477 citirte Schilderung der *muságarat ed-dawálí* („das Verschlungensein der Weinreben“) in der *Gúta*, der Ebene von Damascus, wonach „die sich selbst überlassene Rebe in vielfachen, oft einem Dutzend unter sich verstrickter Riesenschlangen ähnlichen Verzweigungen“, auch (ebenda S. 491) „fast mannsdicke wie aus Eisenstäben gewundene Reben“ gefunden werden. — So fest verschlungen sind die Sünden als das fertige Joch auf den Nacken der sündigen Stadt gekommen. עֲלָה ist der *term. techn.* für das Aufgelegtwerden des Jochs, Num. 19, 2; 1 Sam. 6, 7. Das Kommen des von den eignen Sünden gebildeten Jochs auf den Nacken des Sünders bezeichnet die in der Strafe sich manifestirende Vergeltung, gleich wie der Ausdruck: Jemandes Sünden kommen auf sein Haupt zurück, Ps. 7, 17 u. ö. Die ganze Sündenmacht liegt zusammengefasst auf ihrem Nacken, so dass sie dieselbe tragen d. h. büssen muss, und sie ruht da mit niederbeugendem Druck. Dies bedeutet das Bild des Jochs, wie der Gegensatz in Lev. 26, 13 zeigt: ich zerbrach euer Joch und liess euch aufrecht wandeln. Vgl. Sir. 33, 27 (Luther). Die Wirkung dieses Druckes bezeichnen die folgenden Worte הַכְשִׁיל כֹּחִי (Ps. 31, 11). Denn nach dem Gange der bildlichen Schilderung, und weil erst das folgende Verb den ausdrücklichen Zusatz des Subjects אֲדָנִי hat, ist nicht Gott das Subject, wie Pareau, Thenius und Vaih. wollen, sondern das Joch, das — wie Wetzstein bei Delitzsch, Comm. z. Jes. S. 459 bemerkt — dem Thiere oft breite, tiefe wunde Stellen reibt. So geschwächt (vgl. Ez. 33, 10: die Sünden liegen auf uns, dass wir darunter vergehen) kann sie nicht Stand halten. Zur Construction der letzten Worte vgl. Ewald §. 333 b.; Gesenius

*) Ganz gegen die Bedeutung des Verbs und ausserdem פָּשַׁע בִּידֵי mit יִשְׁתַּחֲוֶה gegen die Accente verbindend, erklärt Pareau: *peccata mea dei manibus velut in sacculo clausa sunt*, und Kalkar: *multiplicatae sunt vitiorum meorum poenae ejus manu*.

§. 114, 3; 121, 3 A. 1. Die LXX übersetzen: ἔδωκεν κύριος ἐν χερσίν μου ὀδύνας, indem dem Uebersetzer durch einen *lapsus memoriae* נִתְּנָה עָלַי zu נָתַן בְּיָדַי wurde und das י in בְּיָדַי als *suff.* der ersten Person erschien. — קום abs. = feststehen, Stand halten Ps. 18, 39, vgl. Jos. 7, 12. 13, oder als mit dem Accusativ construiert gedacht: einen bestehen, wie μένειν τινά.

15. Die Starken hat ja der Herr ihr vernichtet. סָלָה nur poet. (Ps. 119, 118; Hiob 28, 16. 19) *tollere*; daher im *pass.* in der Stelle des Buches Hiob, wo vom Darwägen eines Kaufpreises die Rede ist, aufgehoben d. h. aufgewogen werden (wie das verwandte סָלָה IV, 2), ohne dass man mit Böttcher, Aehrenl. S. 94 und Thenius auch dem Kal. die Bedeutung: wog auf (nämlich durch die berufenen Gegengewichte von Feindesheeren) oder mit Maurer: *vilipendit* = *sprevit* zu geben braucht. Dem שָׁבַר im folgenden Gliede entsprechend bedeutet es vielmehr: wegraffen (wie נָשָׂא Hiob 32, 22); LXX. ἐξαίρειν. — בְּקִרְבִּי, nämlich inmitten der Stadt, so dass diese das traurige Schauspiel mit ihren Augen sah; nicht mit LXX und Vulg. = מִקְרָבִי. — Da מוֹעֵד auch Festtag (v. 4; II, 6, vgl. Lev. 23, 4) heissen kann und v. 21 קָרָא mit יוֹם verbunden ist in dem Sinne: einen Tag ausrufen (vgl. Jer. 36, 9; Jon. 3, 5: ein Fasten ausrufen), so ist gegen Gesenius *thes.*, Rosenm., de Wette und Neumann, welche erklären: eine Versammlung d. h. die Menge der Feinde herbeirufen (was vielmehr מוֹעֵד ist Jes. 14, 31), an der Uebersetzung Luthers festzuhalten: er hat über mich ein Fest ausrufen lassen, vgl. II, 22: Du rufst wie zu einem Festtage meine Schrecken. Die Geladenen (vgl. קָרָאֵי Zeph. 1, 7) sind die Völker, die Gott geweiht hat zu Verderbern Jerusalems (Jer. 22, 7), לְשֹׁבֵר בַּחֲרִיר, Das ist ein Fest für die Feinde, gleich dem Fest der Weinlese, als welches מוֹעֵד durch das Folgende näher bezeichnet wird. Das Fest der Weinlese war ein allgemeines Freudenfest für das Volk, voll Jubel und Jauchzen (Richt. 9, 27; Jes. 9, 2; 16, 10), und das ist auch dieser Tag für die Feinde, aber für Jerusalem — welch grausiges Winzerfest! An seine Jünglinge ist das Messer gelegt worden, sie sind wie Trauben abgeschnitten (Jer. 6, 9, vgl. 49, 9) und in die Kelter gethan worden (Joel 4, 13), die Jehova tritt. Das Keltertreten (Jes. 63, 2; Apoc. 14, 19 f.; 19, 15) bezeichnet den Vollzug des Vernichtungsgerichts, wie in der Stelle des Jesaias das Bild durch die Worte (v. 6) erklärt wird: „ich

trat Völker in meinem Zorn und zerstampfte sie in meinem Grimm“. Dass der Vergleichungspunct in dem Fliessen des Blutes liegt (Michaelis: *civibus occisis, quorum sanguis non aliter fluxit ac succus uvarum in torculari expressus*), das Bild also ein Blutbad als Mittel des Gerichts bezeichnet, zeigt die ganze Schilderung bei Jesaias und speciell der Zusatz in v. 6: „und liess zur Erde niederrinnen ihren Saft“. An unserer Stelle hat das Bild noch seinen besonderen Anknüpfungspunct darin, dass die Zerstörung Jerusalems in die Zeit fiel, da sonst die Obst- und Weinernte stattfand (vgl. die Bemerkung zu v. 4). Durch den Krieg gehindert, wurde sie erst später von den Zurückgebliebenen eingebracht (vgl. Jer. 40, 12). Da konnte man auch von Jerusalem sagen, was Jeremias (48, 32. 33) wider Moab weissagt: In deine Obsternte und deine Weinlese fällt der Verwüster, . . . nicht mehr keltert man mit Hêdâd (dem Zuruf der Kelternden): הִידָד לֹא הִידָד, der Kelterruf, den man hören wird, ist nicht der gewöhnliche Ruf, ist Schlachtruf und Kriegslärm. Denn der Herr trat hier die Kelter לְבַתוֹלָה בְּתִיּהוּדָה. Das ל bezeichnet, dass das Keltertreten dem Volke gilt, ist aber nicht *Dativus calcationem patientis* (Michaelis), was mindestens missverständlich ist, oder Zeichen des Accusativs (Rosenm.), da nicht die Stadt selbst, sondern ihre junge Mannschaft das Analogon der Traubenmasse in der Kelter ist. Zum Ausdruck בְּתִיּהוּלִי בְּתִיּהוּלִי siehe die Bem. zu v. 6 und Ewald §. 289 c. Der Zusatz: Jungfrau, hebt den Contrast dieses auf Gottes Befehl durch die Feinde herbeigeführten Schicksals zu dem Privileg Judas, als Volk Gottes den Feinden unantastbar zu sein, hervor.

16. בְּכִיָּה על־אלה bezieht sich nicht nur auf den Inhalt von v. 15, sondern auf das v. 13 — 15 geschilderte Ganze der Leiden, welche ihren Schmerz zu einem sonst unerhörten (v. 12) machen. — בְּכִיָּה, Bildung des *fem.*, wie כְּרִיָּה Ps. 128, 3; Jes. 17, 6; vgl. Ewald §. 189 e; Gesenius §. 74 A. 5. — Nach LXX, Vulg, Arab. und mehreren Handschriften bei Kennicott und de Rossi haben Pareau und Thenius das zweite כְּרִיָּה verworfen, das nach Hubigants Annahme nur dadurch in den Text gekommen sein soll, dass der mit ע beginnende Vers mit כְּרִיָּה überschrieben gewesen und dieses in כְּרִיָּה verwandelt worden. Beachtet man aber, wie Jeremias emphatische Wiederholungen liebt (6, 14; 8, 11; 22, 29; 23, 25), und vergleicht man namentlich das von Schmerz gleich-

sam ausgepresste **מעי מעי** Jer. 4, 19, so hat auch die nachdrückliche Wiederholung des **עיני**, als des vom vielen Weinen schmerzenden III, 51, ja hinschwindenden Organs II, 11, nichts Befremdendes. Durch diese häufige Bezeichnung des Schmerzes der weinenden Augen erledigt sich auch der Einwand von Then., der Nachdruck würde nicht auf Auge, sondern auf rinnt zu legen gewesen sein, sowie die weitere Entgegnung, dass das doppelte **מעי** als Schmerzensäusserung im Ausruf für unsere Stelle nichts beweise. Bei der Deutung des Chald. und Luthers: meine beiden Augen, würde wie nach **גרי גרי** (jedes einzelne Volk) 2 Kg. 17, 21 das Verbum im *plur.* stehen müssen. — **ירדה מים**, vgl. III, 48; Jer. 9, 17; 13, 17; 14, 17. Nach Analogie des Ausdrucks **ירד בבכי** Jes. 15, 3 ist zu erklären: das Auge fliesst als Wasser, wie in Wasser zerrinnend zu Boden (vgl. III, 49: **עיני נגרה**), wozu Gesenius *thes.* unsern Ausdruck: sich die Augen aus dem Kopf weinen, anführt. Oder man fasst **מים** als *acc.* wie in *δάκρυα στάζειν* und *lacrimas manare*, vgl. Ewald §. 281 b; Gesenius §. 135, 1, A. 2. — Ueber **משיב** s. zu v. 11. Was den Schmerz der Leidenden vermehrt, ist die Theilnahmlosigkeit der Menschen: die sie trösten könnten, sind fern (**אין מנחם** an Stelle von **רחק** in v. 2 u. 9), haben sie treulos verlassen (2. 19); und die ihr gebliebenen Kinder sind **שוומים**, nicht: vertilgt (de Wette) oder verlassen (Ewald), sondern: verstört, im Sinne von entsetzt (vgl. Jer. 18, 16; 19, 8), starr vor Entsetzen. Sie sind gleichsam noch nicht wieder zu sich gekommen von dem Entsetzen über den Sieg des Feindes. Als Sieger nämlich wird der Feind durch **גבר** bezeichnet, Ex. 17, 11; 1 Sam. 2, 9, nicht als übermüthiger Unterdrücker, in welchem Falle das Hithpael stehen müsste (vgl. Hiob 36, 9).

V. 17.

Ausbreitet Zion ihre Hände, sie hat keinen, der sie tröste.
Entboten hat Jehova gegen Jacob rings um ihn her seine Dränger.
Es ist Jerusalem zum unreinen Weibe unter ihnen geworden.

Im Anschluss an die Klage über die Theilnahmlosigkeit der Menschen und diese gleichsam bestätigend stellt der Dichter, da die Stimme der Klagenden in Weinen gleichsam erstickt, uns Zion vor Augen, wie sie so kläglich ihre Hände ausbreitet nach Trost

und Hülfe — aber vergebens. **בִּידֵיהֶם** mit **ב** *instrumenti* (wie auch bisweilen bei den Ausdrücken: den Mund aufreissen, den Kopf schütteln, vgl. Ewald §. 282 d, Gesenius §. 135*), eigentlich: eine Ausbreitung machen mit den Händen, und dadurch schon verschieden von der gewöhnlichen Construction mit dem *acc.*, welche den Gestus eines Betenden bezeichnet. Jedoch nicht = die Hände ringen (Ewald Gramm.), denn der hier bezeichnete Gestus ist nicht Ausdruck der Verzweiflung, sondern des Verlangens, einen Tröster zu umfassen; aber **אֵין מִנְהֶם לָהּ**, sie sieht nur Feinde ringsum, und diese betrachten sie als eine, deren Berührung man vermeiden muss. (Ganz verkehrt ältere Ausleger mit Berufung auf IV, 4: **פָּרַשׁ וְנָרַץ** *sc. panem i. e. ipsa sibimet frangit panem, cum nullum habeat, qui sibi frangat. Solet enim frangi panis moerentibus. Ut ergo indicet, neminem esse qui eam consoletur, hoc dicit*). — **צִוָּה** aufbieten, entbieten mit **ל** in Beziehung auf wen der Befehl gegeben wird, vgl. Num. 8, 20; Ps. 91, 11; ob in freundlichem (wie in der Psalmenstelle) oder feindlichem Sinn, wie hier, ergiebt nur der Zusammenhang. Das *suff.* in **צָרִי** geht ebenso wie das in **כְּבִיבִי** auf Jacob, nicht auf Jehova, wie Conz will, der Feinde Gottes als Bezeichnung der Heiden nimmt (in welchem Fall aber **אֵיב** stehen müsste). Ueber **לְנִדָּה** vgl. zu v. 8. — Zwischen ihnen, da nämlich die Feinde sie rings umgeben.

V. 18 — 22.

18. „Gerecht ist Jehova, denn seinem Worte war ich ungehorsam.

Höret doch, all ihr Völker, und sehet meinen Schmerz:
Meine Jungfrau und meine Jünglinge sind in die Gefangenschaft gezogen.

19. Ich habe gerufen, die mich liebten: sie haben mich betrogen;
Meine Priester und meine Aeltesten sind in der Stadt verschmachtet,

Da sie sich Speise suchten, um sich zu erquicken.

20. Siehe Jehova, wie mir angst ist, meine Eingeweide glühen;
Mein Herz wendet sich um in meinem Innern, denn ich war gar ungehorsam.

Draussen hat mich das Schwert kinderlos gemacht, im Hause wie der Tod.

21. Sie haben gehört, wie ich seufze: ich habe keinen, der mich tröste.

Alle meine Feinde haben mein Unglück gehört, sie haben sich gefreut, dass du es gethan,

Herbeigeführt hast den Tag, den du ausgerufen; aber sie werden sein wie ich.

22. Es komme all ihre Bosheit vor Dich, und thue ihnen,

Wie du mir gethan hast wegen aller meiner Sünden,

Denn viel sind meine Seufzer und mein Herz ist siech.“

18. Wieder hebt Zion an, aber nicht mehr mit blosser Klage, sondern mit dem Bekenntniss: so bitter ihr Loos auch ist, gerecht bleibt Jehova, Jer. 12, 1; denn sie leidet, was sie verschuldet hat. כִּי פִיהוּ מְרִירָה, vgl. Num. 20, 24; 1 Kg. 13, 26. Der Mund kommt nach den Worten in Betracht, die aus ihm hervorgehen, vgl. Ps. 105, 28 מִרְרֵי אֶת־דְּבָרָיו. Auf Grund dieses Bekenntnisses kann sie denn auch mit der Bitte um Hülfe sich an Jehova wenden (v. 20, vgl. die Bemerkung zu v. 8 am Schluss): *fideles primo agnoscunt se juste castigari Dei manu, deinde confisi ejus misericordia implorant auxilium*, Calvin. Der Gedanke an ihre Sünde und Gottes Gerechtigkeit ruft aber zunächst wieder ihren Schmerz wach, dessen Gipfel die Gefangenschaft ihrer blühenden Jugend ist (vgl. v. 5. 18), und der doch die theilnahmlos, ja voll Verachtung sie umgebenden Völker zum Mitleid stimmen sollte. Aber vergebens ruft sie dieselben auf: die früheren Freunde, der eine Theil der angerufenen Völker (s. zu v. 2), bleiben theilnahmlos, v. 19, deshalb wendet sie sich mit ihrer Klage an Gott, v. 20; die Feinde, der andere Theil der עֲמִי, bei denen nach IV, 21 besonders an die Edomiter zu denken ist, freuen sich sogar, v. 21, und darauf gründet sich die Bitte um ihre Bestrafung, v. 22. Im Hinblick auf diesen Schluss des Capitels kann nicht davon die Rede sein, dass in unserm Verse Jerusalem ihr Schicksal den Völkern als warnendes Beispiel hinstellt (wie Michaelis, Rosenm., Thenius, Vaih. meinen): bei diesen konnte ja nicht von einem Ungehorsam gegen das Wort Jehovas in dem Sinne geredet werden, wie er bei Jerusalem die Ursache des Leidens war. כָּל־עַמִּים ohne Artikel, den das *Kri* ergänzt, wie öfter in der dichterisch-prophetischen Diction, vgl. II, 19; Jes. 13, 7; 28, 8, ohne

dass man mit Neumann zu erklären braucht: alle die ihr Völker seid, die ihr das Glück genießt solchen Bestandes.

19. Nach dem zu v. 18 Bemerkten ist dieser Vers nicht Fortsetzung der Anrede an die Völker (Thenius, Vaih.), auch nicht auf die Vergangenheit zu beziehen, da ihre Buhlen ihr in der Zeit der Noth untreu wurden und sie dem Feinde überliessen, wie IV, 17; Jer. 30, 4 (Rosenm., Neumann), sondern wie v. 2 u. 16 von der Gegenwart zu fassen. In Verbindung mit den beiden andern Gliedern, die aber nicht Wiederholung von v. 11 sondern vielmehr dem letzten Gliede von v. 16 analog zu deuten sind, schildern die Worte die alles Trostes baare Lage Jerusalems. Der Gedanke ist, dass weder von den früheren Freunden noch von den eigenen Angehörigen Trost zu erwarten ist. Jene haben sich als trügerisch (vgl. v. 2 בגור) erwiesen, diese sind dazu nicht im Stande, da sie vor Hunger verschmachten. So bestimmen im Wesentlichen auch Kalkar und Thenius die Gedankenverbindung, zu deren Stütze ersterer sogar ein ל vor כהני ergänzt, um dies Wort auch von קראתי abhängig zu machen, aber „gegen die Intention des Dichters, der hier nicht von Priestern und Aeltesten redet, die sich erst an ihre Pflicht mahnen lassen“ (Thenius). — גיע steht häufig vom allmählichen Ableben, Verkommen, Verschmachten, das zum Tode führt, Ps. 88, 16; LXX: ἐκλείπειν. — Am Schluss des Verses setzen LXX hinzu: καὶ οὐχ εὖρον, was aber schwerlich als Bestandtheil des ursprünglichen Textes (Thenius) anzusehen ist. Sie ergänzen nur, was durch den Context gegeben ist, zumal wenn man כי als Zeitpartikel fasst. — וישירו ל, um sich zu laben, vgl. Ewald §. 347 a; über die Bedeutung s. zu v. 11.

20. צר-לי mir ist enge = mir ist angst. — Meine Eingeweide glühen, wallen, II, 11, vgl. Hiob 16, 16, *de visceribus vehementi animi perturbatione tanquam aestu effervescentibus* (Fürst concord.) vgl. Hiob 30, 27: במעי רתחו, was der Chald. durch חמר wiedergiebt. Die Eingeweide, worunter natürlich die edleren Theile zu verstehen sind, kommen in Betracht als leibliche Organe des Seelenlebens, der Empfindung (Jer. 4, 19). Ueber die Form des Verbs, die „malerisch eine heftige unruhvolle Bewegung ausdrückt“, vgl. Ew. §. 120 a; Gesenius §. 54, 3. — נהפך לבי von heftigem Affect, hier des Schmerzes, Hos. 11, 8 des Mitleids. So qualvoll ist dieser Schmerz, weil sein Stachel das Bewusstsein

ist, durch eigenen Ungehorsam denselben verschuldet zu haben (כי וגר). Als Gericht Gottes sind alle diese Leiden über sie gekommen, als deren grösstes für das Mutterherz immer wieder (vgl. v. 18) der Verlust der Kinder in den Vordergrund tritt: draussen hat mich das Schwert kinderlos gemacht, im Hause כמות. Die letzten Worte sind schwierig. Pareau (dem Vaih. zu folgen scheint mit der Uebersetzung: „grauser Tod“ und der Erklärung: dies drückt die bei dem Wort stehende Partikel aus) hält כ für das sg. כ *veritatis*, das sich aber nach Gesenius §. 151, 3 f. nirgends mit Sicherheit nachweisen lässt. Die von Rosenmüller nach dem Vorgang von Löwe und Wolfssohn vorgenommene Umstellung der beiden letzten Worte, so dass es hiesse: *foris orbat ensis sicut mors intus*, ist nur eine Umgehung der Schwierigkeit, und Maurers Erklärung: *foris grassatur gladius = foris grassatur mors ut gladius, intus ut pestis*, alterirt den so einfachen ersten Theil des Versgliedes, ohne die Schwierigkeit des zweiten wirklich zu lösen. Die Worte sind aus Deut. 32, 25 entlehnt, wofür besonders das beiden Stellen gemeinsame auffallende Fehlen des Artikels bei הרב spricht. Aus dieser Grundstelle erhält auch der Ausdruck כמות seine Erklärung. Es heisst nämlich dort: in den Kammern Schrecken (אימה), d. i. jäher Schreck, der die Wehrlosen in den Kammern tödtet (vgl. Ps. 55, 5: אימה מרת), wie das Schwert die streitbaren Männer draussen. Beides ist Folge des Krieges, der zu den v. 24 aufgezählten Plagen: Hunger, Pest, Seuchen, reissende Thiere und giftige Schlangen hinzutritt. Ist nun klar, dass die Aenderung an unserer Stelle eine absichtliche ist, so wird sie nur dann genügend erklärt werden können, wenn der unbestimmte Ausdruck כמות alle übrigen Todesarten bezeichnet, dadurch die Einwohner Jerusalems weggerafft wurden, also: im Hause hat mich kinderlos gemacht *quod instar mortis est*. (Als Analogie für diesen Gebrauch von כ vgl. Dan. 10, 18 ויגע-בי כמראה א.) Dass dies der Sinn sei, erkannte schon Calvin, wenn er erklärte: *si domi latemus, etiam illic nos multae mortes accidunt*, und treffend vergleicht Kalkar, der dieser Erklärung folgt, die Stelle aus *Verg. Aen. II*, 368, 69: *crudelis ubique Luctus, ubique pavor et plurima mortis imago*. Wenn nun auch unter den כמות weggraffenden d. h. tödtlichen Plagen besonders Hunger und Pest zu denken sind, welche die Par. St. Ez. 7, 15 ausdrücklich nennt: ההרב בחוץ והרעב מבית,

so zeigt doch schon das **אִי־מָוֶה** der Grundstelle, dass andere Todesursachen nicht auszuschliessen sind; und noch weniger kann die bei den meisten neueren Auslegern sich findende Beschränkung auf die Pest oder eine pestähnliche Krankheit (Thenius: Hungertyphus) gebilligt werden. Gestützt wird diese Erklärung durch die Annahme, **מָוֶה** bezeichne Jer. 15, 2; 18, 21 die Pest; aber auch diese Annahme unterliegt ihrerseits gegründeten Bedenken, da das neben Schwert und Hunger die Trias göttlicher Strafen bildende **מָוֶה** Jer. 14, 12 durch **דָּבָר** nur individualisirt wird, wie Jer. 16, 4 durch **מַמְוֵתֵי הַחַלָּאִים** tödtliche Krankheiten. — Beiläufig noch die Bemerkung, dass Thenius mit Unrecht der Erklärung Rosenmüllers gegenüber, **מִחוּץ** sei *extra urbem, in agro*, nur die Strassen und Mauern der Stadt als das im Gegensatz zum Hause stehende „Draussen“ gelten lassen will. Das Richtige ist vielmehr, dass Alles, was nicht **בְּבֵית** ist, sei es innerhalb oder ausserhalb der Stadt, unter den Begriff des **מִחוּץ** fällt. Vgl. Jer. 14, 18: Wenn ich hinausgehe aufs Feld, siehe da, Erschlagene vom Schwert; und wenn ich komme in die Stadt, siehe da, Verschmachtete vor Hunger.

21. Die im ersten Gliede als die theilnahmlösen Hörer Geschilderten sind die Freunde, von denen v. 19 gesprochen. Dort waren ihnen die eigenen Angehörigen Jerusalems gegenübergestellt, die nicht im Stande sind, Trost zu spenden. Hier werden, nachdem auf Grund dieser alles Trostes entbehrenden Lage die Klagende sich hülfeflehend an Jehova gewandt, den theilnahmlösen Freunden im ersten Gliede die schadenfrohen Feinde gegenübergestellt (s. zu v. 18). Diese nach zwei Seiten hin die Erfolglosigkeit der Bitte, welche Jerusalem v. 18 an alle Völker gerichtet hatte, darlegende Ausführung verkennen Rosenm. und Neumann, welche erklären: die Vielen (R.: die Freunde), die das Seufzen hören, bringen keinen Trost, sondern freuen sich vielmehr, da sie Feinde sind (R.: wie Feinde), wobei auch **כָּל** vor **אִי־בִי** unbeachtet bleibt. Bei Pareaus auf III, 43. 44; Ps. 124, 1. 2 sich stützender Annahme, **כָּל־אִי־בִי** sei das auch zum 1. Gliede gehörige, nur in das 2. Glied gestellte Subject, müsste **שָׂמְעִי** das erste Wort des zweiten Gliedes sein. Das Richtige erkannte schon Michaelis: *audiverunt quidem amasii mei, a me implorati* v. 19, *sed nullus fuit etc.; immo omnes hostes mei etc. Adsurgit oratio: non solum non indoluerunt illi malo meo, sed hostes quoque improbe de eo gavisii sunt.*

Sie freuen sich (IV, 21), dass Du es gethan, dass Gott der Urheber dieses Leidens ist. In dieser nachdrücklichen Zurückführung der Leiden Jerusalems auf Gott als Urheber (dessen Werkzeuge nur die Chaldäer waren) liegt der Gedanke, dass Gott das Volk verlassen, dass es nun ganz aus sei mit diesem Volk. In Widerspruch mit seiner Uebersetzung: *laetantur quod tu ita feceris*, erklärt Rosenm.: *nam tu fecisti q. d. hoc etiam quod hostes mei de mea calamitate laetantur, quod meum dolorem auget, est a te mihi immissum, tuo factum est permissu*, wogegen Thenius mit Recht geltend macht, dass die darin sich ergebende Aeusserung der Demuth zu der sofort ausgesprochenen Zuversicht der Vergeltung der Schadenfreude durchaus nicht passe. Diese Hoffnung können wir aber nicht mit Thenius und den meisten Auslegern schon in den Worten **הבאת יום** ausgesprochen finden. So unmittelbar nach **עשית** gestellt kann **הבאת** schwerlich als *perf.* der Zuversicht, die das Gewünschte schon eingetreten sieht, auf die Zukunft bezogen und von dem Tage der Vergeltung gedeutet werden: du bringst herbei den Tag, den du ausgerufen, dass sie werden wie ich (wobei Pareau meint, *spectari oracula a Jeremia contra Judaeorum hostes pronuntiata* cp. 46—51). Der ähnliche Ausdruck ist auch v. 15 und II, 22 von dem Tage des Strafgerichts über Jerusalem zu verstehen *), so dass auch hier der von Gott gerufene und herbeigeführte Tag derselbe ist, der nach II, 16 den Gegenstand der Hoffnung der höhnnenden Feinde bildet (Ps. 137, 9). Erst mit den letzten Worten tritt der Wunsch nach Vergeltung hervor, um im folgenden Verse als Gebet vor dem Herrn ausgesprochen zu werden. So auch Neumann und Ewald, letzterer jedoch mit der Aenderung der Punctuation von **קראת**, das er als 1. Person nimmt, und der Uebersetzung: „Alle meine Feinde hörten mein Uebel, froh dass du's gethan, gebracht hast den Tag, da ich rufe: mein Schicksal sei ihres.“ Wenn man nun auch dem nicht mit Thenius entgegen halten kann, dass die Feinde sich doch über den Ruf, den der Tag mit sich bringt, nicht freuen können; durch diesen Ruf vielmehr nur das Unglück des Tages, das Gegenstand ihrer Freude ist, als das denkbar grösste geschildert wird, so dass die davon Betroffenen den Ur-

*) Diese Wahrnehmung scheint Jarchi zu der Erklärung bewogen zu haben: *utinam adduceres super eos diem constitutum, quem adversus me vocasti*.

hebern nichts Schlimmeres wünschen können als das gleiche Schicksal — so ist doch soviel klar, dass die vorgeschlagene Aenderung durch den sehr gezwungenen Sinn, welchen sie giebt, durchaus nicht empfohlen wird*). Mehr Gewicht hat dem Anschein nach der weiter gegen Ewald erhobene Einwand von Thenius, der auch unsere Erklärung trifft, dass das Uebergreifen des „gebracht hast den Tag“ — was dem Sinne nach in das zweite Glied gehören würde — in das dritte Glied nicht schön erscheint. Doch wird dieser nur auf subj. ästhetischem Grunde beruhende Einwand durch das Befremdende in der verschiedenen Deutung der beiden unmittelbar neben einander stehenden Perfecta bei der andern Erklärung und durch die Nothwendigkeit, vor dem dritten Gliede „doch“ einzuschieben — mindestens aufgewogen. Die LXX übersetzen: ἐπήγαγες ἡμέραν, ἐκάλεσας καιρόν. Wahrscheinlich nahmen sie zu קרא aus v. 15 מועד hinzu. Ihre Autorität ist aber jedenfalls zu schwach, um die durch Hinweis auf Jer. 50, 31; Ez. 7, 7. 12 gestützte Vermuthung von Thenius zu begründen, hinter קראת habe עת gestanden, was nach dem vorausgegangenen ה leicht ausfallen konnte. Der Uebersetzung der Vulg. endlich: *adduxisti diem consolationis* scheint die Deutung: Tag an dem du rufst (predigst, wie Jes. 40, 2), zu Grunde zu liegen.

22. לפניה nicht: zu Gottes richterlichem Blick (gegenüber dem Schein, als sei Gott von Parteilichkeit nicht frei zu sprechen), wo dann die Feinde, die schlimmer seien als Jerusalem, seine gerechten Gerichte erleiden würden (Vaih.), sondern überhaupt: vor Gottes Angesicht, gegenüber dem Schein, als wäre die Bosheit der Feinde Gott nicht bekannt (vgl. Ps. 109, 15, wo: sie seien vor Jehova, parallel ist: es werde gedacht der Sünde, v. 14). עילל s. zu v. 12. Zum Gedanken vgl. III, 64 ff.; Jer. 51, 24; besonders 25, 29: Siehe bei der Stadt, welche nach meinem Namen genannt ist, beginne ich zu plagen, und ihr wolltet ungestraft bleiben? Ihr werdet nicht ungestraft bleiben, denn das Schwert rufe ich über alle Bewohner der Erde, spricht Jehova Zebaoth. Wie er den Seinen um ihrer Frevel willen gethan, so wolle der Herr nun auch den Feinden thun wegen ihrer Bosheit wider Jerusalem, die des Seufzens so viel und das Herz so siech gemacht

*) Sie ist auch von Ewald in der 3. Aufl. aufgegeben, wo er hinter קראת mit Thenius nach LXX עת einschiebt.

hat. דָּרַי, *forma dagessata*, Steigerungsform von דָּרַה, wie Jer. 8, 18; Jes. 1, 5. Indem aber die Bitte um Bestrafung der Feinde durch das von ihnen erduldete Leid begründet wird, kehrt das Lied am Schluss zur Klage zurück, „und ergreifend halbt die Klage in den Jammerruf aus, dass des Seufzens so viel und das Herz so matt“ (Neumann).

Cap. II.

I. V. 1—10: Schilderung des Gerichts, das der Herr über Jerusalem und den Tempel verhängt hat.
II. V. 11—19: die Ohnmacht menschlichen Trostes gegenüber diesem Unglück ohne Gleichen. Wie der Herr es ist, der es verhängt hat, so kann auch er allein Trost und Hülfe bringen. Drum soll an ihn die Stadt mit ihrer Klage sich wenden. Diese Klage der Stadt enthält III. der Schluss des Cap., V. 20—21.

I. V. 1—10.

1. Ach wie umwölkt in seinem Zorn der Herr die Tochter Zion!

Er hat vom Himmel auf die Erde geworfen den Schmuck Israels

Und nicht gedacht an den Schemel seiner Füße am Tage seines Zorns.

2. Vertilgt hat der Herr ohne Schonung alle Wohnungen Jakobs,

Niedergerissen in seinem Grimm alle Festen der Tochter Juda,

Und zur Erde geworfen, entweiht das Königthum und seine Fürsten.

3. Abgehauen hat er in Zornesgluth jegliches Horn Israels, Zurückgezogen seine Rechte vor dem Feinde,

Und er brannte in Jakob wie flammendes Feuer, das ringsum frisst.

4. Er hat seinen Bogen gespannt wie ein Feind, dastehend mit seiner Rechten wie ein Dränger,

Und tödtete Alles was ihrer Augen Lust.

Im Zelt der Tochter Zion hat er ausgeschüttet wie Feuer
seinen Grimm.

5. Geworden ist der Herr — wie ein Feind hat er Israel
vertilgt,

Vertilgt alle ihre Schlösser, verderbt seine Festen

Und häufte in der Tochter Juda Betrübniss und Trübsal.

6. Und er verwüstete wie einen Garten sein Gehege, er hat
verderbt seinen Versammlungsort.

Es hat vergessen lassen Jehova in Zion Festversammlung
und Sabbath

Und verworfen im Grimm seines Zornes König und Priester.

7. Verabscheut hat der Herr seinen Altar, verschmäht sein
Heiligthum,

In die Hand des Feindes gegeben die Mauern ihrer Paläste.

Lärm haben sie erhoben im Hause Jehovas wie an einem
Festtag.

8. Beschlossen hat Jehova zu verderben die Mauer der Toch-
ter Zion;

Er hat die Messschnur gezogen und seine Hand nicht vom
Vertilgen gewandt

Und machte trauern Wall und Mauern, zusammt liegen sie
kläglich.

9. Versunken in die Erde sind ihre Thore; er hat vernichtet
und zerbrochen ihre Riegel.

Ihre Könige und ihre Fürsten sind unter den Heiden ohne
Gesetz,

Auch ihre Propheten haben kein Gesicht erlangt von Jehova.

10. Es sitzen auf der Erde, es sind verstummt die Aeltesten
der Tochter Zion,

Haben Staub auf ihr Haupt geworfen, Säcke umgegürtet.

Zur Erde gesenkt haben ihr Haupt Jungfraun Jerusalems.

1. Jerusalem wird einem Gestirn verglichen, das sonst hell
leuchtete, jetzt aber umwölkt, ja zur Erde herabgeworfen ist.
יעִיבָא π. λεγ., *Hiph.* von עִיבָא dunkel sein, غاب, also: verdunkeln;
oder *Hiph. denom.* von עָב Wolke = umwölken, mit Wolken be-
decken. LXX: ἐγνόφωσεν. Vulg: *caligine obtexit*. Finsterniss ist
ein häufiges Bild trauriger Zeit (Mich. 3, 6; Hiob 9, 17), besonders

der Zeit, da Gottes Gerichte ergehen, und der Gerichtstag selbst wird Ez. 30, 3; 34, 12; Zeph. 1, 15 als ein Tag des Gewölks bezeichnet; vgl. III, 2. Die von Gesenius *thes.* und Maurer acceptirte Deutung des Chald. und Syr.: *sprevit, contumelia affecit*, ist nicht einfache Uebersetzung, die in die bildliche Rede des ersten Verses nicht passen würde, sondern Erklärung des tropischen Ausdrucks. — **בְּאַפִּי** nicht: mit Zorn (Ewald, mit Auslassung des *suff.*), sondern: in seinem Zorn, wie die ähnlichen Ausdrücke am Schluss des Verses und v. 3. 6. 21. 22 zeigen. Die häufige Wiederkehr dieser Ausdrücke beweist, dass unser Capitel besonders das Zorneswüthen Gottes gegen Jerusalem darstellen soll, wie die häufige Wiederholung der Formeln, die Mangel an Hülfe und Trost bezeichnen, im 1. Capitel der in demselben enthaltenen Schilderung der grossen Bedrängniss entspricht. — Der Schmuck Israels ist nicht allgemein *res Judaeorum florentissimae* (Rosenm.), auch nicht s. v. a. Haus des Schmuckes Jes. 64, 10 = Tempel (Michaelis, Vaih.), sondern nach Analogie von Jes. 13, 19, wo Babel der Schmuck der Pracht der Chaldäer genannt wird, vgl. Jes. 28, 1, s. v. a. Jerusalem (Gesenius *thes.*, Thenius). Dieses ist im ersten Gliede einem Gestirn verglichen (wie Babel Jes. 14, 12 geradezu Stern genannt wird), und nur in Fortsetzung dieses Bildes ist der auch in der Stelle des Jesaias ähnlich sich findende Ausdruck: vom Himmel herabgeworfen, verständlich (bei dem nicht mit Thenius an einen Blitzstrahl zu denken ist, der einen zum Himmel ragenden Gegenstand niederstürzt). Sonst würde sich Kalkars Ansicht empfehlen, der **הִפְאֵרְתָּ** nach Ps. 78, 61 auf die Bundeslade bezieht, so dass das dritte Glied dem zweiten gleichbedeutend wäre. Das Herabwerfen vom Himmel zur Erde bezeichnet das Entkleiden von der Herrlichkeit, die der Stadt durch das Wohnen Gottes in ihr, durch die Offenbarungsstätte Gottes in ihrer Mitte zu Theil geworden war. Dieser seiner Offenbarungsstätte hat der Herr bei dem Gerichte nicht gedacht, d. h. hat so gehandelt, als wenn er ihrer nicht gedächte, als wenn sie nicht da wäre, oder geradezu: er hat ihrer nicht geschont. Der Schemel der Füße des Herrn ist überall die Bundeslade, die er, der auf Cherubim Sitzende, gleichsam mit den Füßen berührt 1 Chr. 28, 2; Ps. 99, 5 (vgl. Hengstenberg z. d. St.), nicht der Tempel (Ewald), ohne den im Uebrigen natürlich die

Bundeslade nicht gedacht werden kann, so dass sein Schicksal dem der Bundeslade gleich ist.

2. Von Jerusalem geht die Schilderung auf das ganze Land über. Das Thun der Chaldäer wird als Thun Gottes dargestellt, weil es seinen letzten Grund in dem Willen Gottes hatte. בלע (v. 5 und 8 mit שזה par.), meist die Gier bezeichnend, steht im Einklang mit der Schilderung des schonungslosen Wüthens Gottes gegen das Volk. Die Deutung Pareaus von dem Bilde der *terra voraginosā, ut deus hic dicatur tanquam per terrae voraginem in orcum detrusisse laetas Jacobidarum mansiones*, empfiehlt sich nicht wegen der Verbindung v. 8: er wandte nicht seine Hand מבלע, welche die allgemeine Bedeutung des Vertilgens fordert. — לא המל, *quod addere solet Jeremias ad indicandam immotam dei severitatem* (Michaelis), kehrt v. 17. 21. III, 43 wieder. Vgl. Jer. 20, 16. — נאה Ruhestätten (über das Wort und s. Bed. vgl. Hupfeld zu Ps. 23, 2 n. 12), hier von den Wohnungen, nicht: Auen (Ewald, Vaih.) zu verstehn, da auch v. 5 und 8 ähnliche Objecte hat und v. 5 ארמנות den מבצרים gerade so gegenübersteht, wie hier נאה. LXX und Vulg. (auf deren Autorität sich Vaih. für seine Uebersetzung aus Missverständniss beruft) und neuerdings Kalkar folgen dem Chald., der das Wort von נאה schön sein ableitet und übersetzt: *omnem ornatum J. Jakob* wird das Volk nach seinem natürlichen Stammvater genannt, weil es den Bund verlassen, kraft dessen Jakob und seine Nachkommen Israel hiessen, wie es auch für das schonungslose Gericht, dem dasselbe unterliegt, bezeichnend ist, dass Gott nicht als der barmherzige Bundesgott, als Jehova, das Volk straft, sondern als Herr (אדוני), dessen Zorn gegen den Ungehorsam seiner Knechte entbrannt ist, der als erbarmungsloser Feind den Rebellen gegenübertritt (v. 4. 5). — Zu מבצרים, nicht Festungswerke Jerusalems, sondern Festungen im Lande Juda, vgl. Jer. 5, 17; 34, 7. — הגיע לארץ heisst nicht: der Erde gleich machen (de Wette), sondern steht vom Umreißen der Mauern, Jes. 25, 12; vgl. Ez. 13, 14, wo es gerade so wie in unserer Stelle epexegetisch auf הרס folgt. Diese Stelle spricht zugleich gegen Rosenmüllers, Ewalds und Neumanns den Accenten zuwiderlaufende und bildliche Deutung dieser Worte fordernde Herübernahme von הג' in das folgende Glied, in welchem Falle es nach Ewald um so weniger nöthig sein soll, mit den LXX nach v. 9 für ממלכה zu

lesen: מלכה ihren König. Für diese auch von Pareau beliebte Aenderung liegt aber überhaupt keine Nothwendigkeit vor; sie verräth sich sofort als eine durch v. 9 veranlasste Correctur der schwierigeren Texteslesart. Die Entweihung des Königthums ist „von der unwürdigen Behandlung zu verstehen, die das Königthum in seinen Trägern und dessen Umgebung hatte erdulden müssen“ (Thenius). Vgl. Ps. 89, 40: Du hast entweiht zu Boden seine Krone (die ja das *insigne* seiner Heiligkeit ist).

3. Thenius findet in diesem und den folgenden Versen „die einzelnen Begebenheiten bis zur Einnahme der Stadt in ihrer natürlichen Folge erwähnt“ und demnach mehr Schilderung als Klage, weshalb er im Imperf. übersetzt. Er übersieht aber, dass mit der Individualisirung auch die Intensität der Klage wächst, und ist ausserdem zu gezwungenen Erklärungen genöthigt, um die einzelnen Begebenheiten, die bei feindlichem Einfall u. s. w. möglich sind, in der Schilderung aufzuweisen. So gleich zu Anfang, wo er das Abhauen jeglichen Horns „von den gleich Hörnern vorragenden Plätzen der Abwehr, mithin den Grenzfestungen“ versteht. Wenn er sich dafür auf Jer. 48, 25 beruft, wo gesagt werde: das Horn Moabs ist abgehauen, nachdem vorher Moabs feste Städte als zerstört bezeichnet seien, so hat er die „festen“ Städte erst hineingetragen. Der Ausdruck: jegliches Horn Israels = alles was Israels Horn ist (nicht: alle Hörner) ist offenbar nicht auf ein einzelnes Concretum zu beschränken, sondern allgemeiner zu fassen, wie der par. Ausdruck in der Jer.-Stelle: und sein Arm zerbrochen, und Ps. 75, 11 zeigt, wo es heisst: Alle Hörner der Ungerechten will ich abhauen, und erhöht werden sollen die Hörner des Gerechten. Bezeichnet das Erhöhen des Horns die Vermehrung der Kraft (wie „ein Horn sprossen lassen“ Ez. 29, 21; Ps. 132, 17, s. v. ist als: Kraft gewähren), so wird das Abhauen des Horns nichts anderes als die Beraubung der Kraft bedeuten. In den Hörnern des Stiers, von denen das Bild entlehnt ist, liegt die Kraft desselben sowohl zum Angriff als zur Vertheidigung. In letzterer Beziehung kommt das Horn Ps. 18, 3 in Betracht, und ähnlich ist es auch hier zu deuten. So schon Clar: *omnem virtutem se defendendi*, wobei z. B. die streitbaren Männer Israels gewiss nicht auszuschliessen sind; vgl. Clericus: *quia cornua sunt veluti arma cornigerorum, sumuntur pro iis qui erant fortissimi Judaeorum et qui eos defenderent*. — In הַשִּׁיב יָדוֹ ist das *suff.*,

wie dasjenige von קָשֶׁתוֹ v. 4, auf Gott zu beziehen, zumal an allen andern Stellen, wo diese Redensart sich findet (s. b. Pareau), das bei יָד stehende *suff.* stets auf das Subject des Verb הִשִּׁיב geht. Deshalb ist die von mehreren Auslegern (Michaelis, Maurer) wenigstens als möglich zugelassene Beziehung des *suff.* auf Israel und die Erklärung: *ademit ei vim resistendi hostibus*, unzulässig. Es müssten in diesem Fall auch nach Ps. 89, 44: Du wendest zurück die Schärfe seines Schwertes und hast ihn nicht bestehen lassen im Krieg, und Jer. 21, 4: Siehe, ich wende zurück die Kriegswaffen in euren Händen, mit denen ihr streitet gegen den König von Babel, — die Waffen Israels das Object zu הִשִּׁיב sein. Zudem würde hier das zweite Glied nichts anderes aussagen als das erste. Der Ausdruck: seine Hand zurückziehen, steht, wo er nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen ist (wie Exod. 4, 6), theils von der Hand, welche Strafe vollstreckt, wie v. 8 und Ez. 20, 22, theils von der Hand, von welcher man Hülfe erwartet. So Ps. 74, 11: Warum ziehest du zurück deine Hand? wo das zweite Glied: Hervor aus deinem Busen tilge! zeigt, dass an ein Zurückziehen gleichsam in den Busen und — im Gegensatz zu dem: Hervor u. s. w., an ein unthätiges Ruhenlassen der Hand zu denken ist (wie andererseits die Hand hervorstrecken [נָטָה, שָׁלַח], vgl. den häufigen Ausdruck בִּזְרוֹעַ נִטְוִיָּה s. v. a. einschreiten bedeutet). Das ist auch wegen des לִפְנֵי אֵיבִיב die Bedeutung des Ausdrucks an unserer Stelle und der Sinn: *non amplius sicut olim pro populo suo pugnavit* (Michaelis), so dass der Feind Israel verderben konnte, und endlich der Fortschritt des Gedankens der, dass der Herr, nachdem er dem Volke die eigene Widerstandskraft genommen, auch selbst unthätig blieb und den Feind gewähren liess. Da war denn freilich an keine Abwehr zu denken, und so loderte das feindliche Feuer ungehindert in Jakob. וַיִּבְעַר בִּיעָקֵב nicht: verbrannte Jakob = בִּיעַר mit *acc.* (Ps. 83, 15), sondern: brannte in Jakob, richtete unter Jakob Verheerung an. Das Subject ist, was meist verkannt worden, der Feind; sonst wäre der Consecutivsatz (das Brennen unter Jakob als Folge des Zurückziehens der Hand Jehovas vor dem Feinde) unerklärlich. Nur Neumann erkannte einen Wechsel des Subjects angezeigt, irrte aber darin, dass er לַהֲבָה als Subj. von וַיִּבְעַר nahm und übersetzte: und so loderte sie auf in Jakob wie ein Feuer, Flamme, die verzehret ringsum. אֵשׁ לַהֲבָה gehört nach Jes. 4, 5; Ps. 105, 32

zusammen (שׁנ ist *stat. constr.*, wie das Fehlen des Artikels — vgl. v. 4 שׁנָּ und Gesenius §. 107 A. 1 a — zeigt) und bedeutet: Feuer der Flamme = flammendes, d. i. wirkliches lebendiges Feuer.

4. Der Herr wird dargestellt unter dem Bilde eines Kriegers, der seine Waffen zum Kampf in Bereitschaft setzt und dann gegen sein eigenes Volk braucht. Insofern in dieser Schilderung der Hinweis darauf liegt, dass der Herr selbst sein Volk straft, enthält sie allerdings im Vergleich mit v. 3 den von Thenius geleugneten Fortschritt des Gedankens: *Deus iratus populum non tantum hostibus permisit, verum et arma contra ipsum suscepit.* (Rosenm.). Es wird dabei durchaus nicht verkannt, dass überhaupt „die Thätigkeit der Chaldäer dichterisch als Gottes Thätigkeit geschildert wird“; jedoch zeigt das in v. 4 und 5 dreimal wiederholte: wie ein Feind, dass das so zu sagen persönlich feindliche Verhalten Gottes noch besonders hervorgehoben werden soll. — Das Spannen des Bogens ist ein häufiges Bild der Vorbereitung zum Kampf, namentlich in den Psalmen (7, 13; 11, 2), vgl. III, 12 und die Bem. z. d. St. Deshalb ist hier nicht „der erste mit aller Art von Geschossen auf die Vertheidiger der Mauern gemachte Angriff bezeichnet“ (Thenius), ebensowenig als die folgenden Worte im Fortschritt der Schilderung (wogegen schon das *part.* נִצַּב spricht) vom Vorgehen „zum Sturm mit dem Schwert in der erhobenen Rechten“ zu verstehen sind. נִצַּב vom Auftreten Gottes zum Gericht auch Jes. 3, 13 und Ps. 82, 1 gebraucht, sich hinstellend, dastehend *quoad dexteram suam* wie ein Feind (während sonst seine Rechte das Werkzeug der Hülfe ist), sei es im Begriff den Bogen mit der Rechten loszuschiessen, sei es das Schwert in der Rechten schwingend, das in ähnlichen Stellen (vgl. Deut. 32, 41f.; Ps. 7, 3f.) dem Bogen parallel steht, aber nicht gerade wegen der engen Verbindung des Satzes mit וַיִּדְרֹג hinzuzudenken ist (Thenius), da man doch auch mit den Pfeilen tödten kann. Die zu נִצַּב angeführten Stellen sprechen auch gegen die Verbindung Kalkars: *erecta est manus ejus instar hostis i. e. ipse hostibus dedit signum et sublata manu praeiit*, zumal da יָמִין nur selten *masc.* ist. Ewald hält נִצַּב als *perf.* punctirt für passender im Zusammenhange und übersetzt: hat gezielt mit seiner Rechten, aber im Widerspruch mit dem *Niph.* und der sonstigen Bedeutung des Verbs. Denn der Vergleich von Ps. 11, 2, wo auf

das Spannen des Bogens das Zielen folgt (כִּרְכֵן), kann nichts für נִצַּב beweisen. Wenn er aber weiter hinzufügt: „Zugleich ist auch nach כְּאֵיִבּ im ersten Gliede wahrscheinlich נִצַּב vgl. 4, 3 einzuschalten, worauf noch der Zusatz ὑπεναντίας LXX hinweist“ — wodurch dann das erste Glied so lang wird, dass er gegen die Accente כִּצֵּר יִמָּן נִצַּב zu dem allerdings sehr kurzen zweiten Gliede nimmt — so ist die angebliche Wahrscheinlichkeit in der That doch gar nicht vorhanden, da nicht nur mehrere Handschriften der LXX jenes vielleicht aus der zweiten Hälfte in die erste gekommene ὑπεναντίας auslassen, sondern auch נִצַּב nirgends von ihnen durch ὑπεναντίας wiedergegeben wird (IV, 3 durch εἰς ἀνίστατον). — עֵיִן braucht nicht etwa wegen הָרָג auf lebende Wesen beschränkt zu werden (Michaelis, Thenius, Rosenm.: *omnes homines aetate, specie, dignitate conspicuos*, oder: *pubes bellica*, Maurer); denn dieses Verbum steht auch Ps. 78, 47 von der Wirkung des Hagels auf den Weinstock, und die Pfeile, welche von dem Bogen geschossen werden, bedeuten ja überhaupt alles Unglück, das über Israel verhängt worden (vgl. III, 12); noch weniger aber sind darunter nur *omnia ea templi ornamenta* zu verstehen, *quibus merito gloriabatur populus* (Kalkar), da von dem Tempel erst v. 6 ff. die Rede ist; sondern das Wort ist in seiner durch כֹּל bezeichneten Allgemeinheit zu belassen, wonach es Alles in sich begreift, was dem Auge köstlich war zu schauen. Dazu gehören allerdings die Kinder (Ez. 24, 25), dazu gehört auch das Heiligthum (Ez. 24, 31), von dem V. 6 ff. specieller reden, ohne dass aber damit der Begriff des Wortes erschöpft wäre. — בְּאֵהָל im Zelt, nicht: über das Zelt, in welchem Fall עַל, wie sonst bei שָׁפָךְ stehen würde. Das Zelt der Tochter Zion ist s. v. a. ihr Haus (vgl. Lex.), d. i. die Stadt Jerusalem, nicht der Tempel (Kalk., Ew.), der nie als Zelt der Tochter Zion, sondern als Zelt Jehovas bezeichnet wird (1 Kg. 2, 28 u. ö.). Zu den Worten vergleicht Thenius „die für Jeremias als Verfasser unseres Liedes sprechenden Stellen“ Jer. 4, 4; 7, 20; 21, 12; 42, 18; 44, 6. Gegenüber der Tendenz dieser Anführung (vgl. Einl. S. 4) sei auch noch auf Ex. 15, 7; Ps. 89, 47; Nah. 1, 6 hingewiesen. Und Stellen, wie die von Thenius angeführte Jer. 42, 18, wo der Vergleich mit dem Feuer nicht ausdrücklich stattfindet, bietet Ezechiel viele dar; auch Jes. 42, 25; Ps. 69, 25; 79, 6; Zeph. 3, 8.

5. Fast als scheute sich der Prophet geradezu zu sagen,

dass der Herr zum Feinde Israels geworden, bricht er den angefangenen Satz: „Geworden ist der Herr“ ab und fährt fort: „wie ein Feind hat er vernichtet“. Die Verschiedenheit der *suff.* in ארמנותיה und מבצריה ist daraus zu erklären, dass ישראל einmal als Name des Landes und dann als Volksname gefasst wird. So auffällig dies in ein und demselben Verse sein mag, so wird doch dieser Sprachgebrauch durch Hos. 8, 14 zu deutlich bestätigt, als dass man ihn bezweifeln könnte. Es bedarf deshalb nicht der (auch nur beiläufig) von Thenius ausgesprochenen Vermuthung, dass יִיר aus יָה entstanden sein könnte (die Handschriften der LXX schwanken an beiden Stellen), auch nicht des Auskunftsmittels, das *suff. fem.* auf בַּת-צִיּוֹן v. 4, und das *suff. masc.* auf ישראל zu beziehen (Michaelis, Rosenm., Thenius, Vaih.), oder gar der Conjectur von J. D. Michaelis (Or. Bibl. XIX S. 314), אַרְמֹנֹת יָה zu lesen. Die Stelle des Hoseas, wo אַרְמֹנֹת im Parallelismus zu הִיכָלֹת steht, zeigt aber auch, dass אַרְמֹת nicht die „kleineren burgartigen Vesten des jüdischen Landes“ (Thenius) bezeichnet — das sind die gleich genannten מבצרים — sondern wie immer Schlösser als hervorragende Bauten, Prachtbauten, wie denn das Wort nach seiner Abstammung von אַרַם *excelsum*, *altum esse*, nur den Begriff *domus alta*, *augusta*, aber nicht *domus munita* bezeichnet. Dass die אַרְמֹנֹת in den Städten zu suchen sind, zeigen besonders die in dieser Hinsicht lehrreichen ersten beiden Capitel des Amos (vgl. 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2. 5) und das den אַרְמֹנֹת 2 Chr. 36, 19 gleichbedeutende כל-בית גדול 2 Kg. 25, 9. Vgl. auch Am. 3, 15: Ich zerschlage das Winterhaus sammt dem Sommerhaus; zu Grunde gehen die Elfenbeinhäuser und dahin sind die grossen Häuser. Dafür spricht auch die Uebersetzung der LXX: βάσεις, denn Basil. in Ps. 45, 9 erklärt: βάσεις οἱ μέγιστοι τῶν οἰκῶν λέγονται. Unser Vers bezeichnet also die Vernichtung all der Bauten, welche entweder die Zierde des Landes waren (אַרְמֹת) oder auf die das Volk die Hoffnung seiner Sicherheit (מבצ) setzte. — וִירָב s. Ewald §. 232 c; Gesenius §. 74 A. 14. — תַּאֲנִיָּה וְתַאֲנִיָּה, wie Jes. 29, 2 Geseufz und Seufzen (oder Betrübniß und Trübsal). Derivata gleicher Abkunft werden häufig neben einander gestellt, um den Begriff aufs Höchste zu steigern. Vgl. Jes. 3, 1; 16, 6; 25, 1, Ez. 35, 3; Hiob 30, 3; 38, 27; Zeph. 1, 15. Mich.: *moerorem et moestitiam*.

6. Nach den alten Uebersetzungen haben neuerdings Ge-

senius *thes.*, Ewald und Thenius (dem Vaih. hier in allen Einzelheiten folgt, שך wieder als Zelt oder Hütte gedeutet = סך, während Michaelis, Pareau, Rosenm., Maurer, Kalkar es durch Zaun übersetzen, und Thenius hat jene Deutung darauf gegründet, dass einmal der Parallelismus den Begriff einer Wohnstätte fordere und ferner שך als Zaun sonst nirgends vorkomme. Der erste Grund ist aber nicht zwingend, insofern die Objecte beider Sätze des ersten Gliedes nicht minder verschieden sein könnten als z. B. in v. 7 a, und der zweite, welcher der Vermuthung Raum lässt, dass שך wenigstens als Hütte sonst noch vorkommt, verliert seine Kraft dadurch, dass שך überhaupt nur an unserer Stelle sich findet. Dazu bedeutet das von derselben Wurzel stammende מְשֹׁכָה — denn das Dagesch ist Fingerzeig, dass trotz der *scriptio plena* das Wort von שָׁכָה abzuleiten ist — unzweifelhaft Gehege, Umzäunung. Kann man auch wie מְשֹׁכָה neben מְסֹכָה vorkommt, שך mit סך vergleichen, so ist doch daran festzuhalten, dass die Wurzeln שָׁכָה, שָׁךְ und סָכָה, סוּךְ, סוּג in der Bedeutung *nectere*, *sepire* zusammentreffen und auch סך nicht ohne Weiteres Hütte ist. Selbst die meist Hütte bedeutende Feminalform סָכָה kommt doch Gen. 33, 11 von Hürden und Hiob 38, 40 vom Waldesdickicht vor. Es ist ausserdem hier in der That mit der Bedeutung: Hütte oder Zelt nichts anzufangen, denn bei Ewalds Erklärung (1. Aufl.): Grausam wie einen Garten zerstörte er sein Zelt, ist, wie auch Thenius bemerkt, gar nicht einzusehen, worin der Vergleichungspunct liegt, und die Uebersetzung des Letzteren: Er misshandelte wie den Garten seiner Hütte, d. h. das was vergleichungsweise in Ansehung seiner Hütte der Garten war (womit die das Tempelgebäude umgebenden terrassenförmig angelegten zwei Vorhöfe bezeichnet sein sollen, die dichterisch gar wohl als der zum Palaste des ewigen Königs von Israel gehörige Garten angesehen werden konnten), ist genöthigt גן trotz des Artikels als *stat. constr.* zu nehmen — eine Anomalie, zu deren Rechtfertigung (vgl. Ewald §. 290 d, Gesenius §. 108, 2 n) doch mehr erforderlich ist als die Bemerkung: „שָׁכָה steht in freier Unterordnung“, da es vielmehr ganz wesentliche Bestimmung von גן wäre. Auch wäre zur Bezeichnung des Tempels als eines von Gärten umgebenen Königspalastes שָׁכָה, das nur eine aus Baumgeflecht gebildete Hütte bezeichnen könnte, eigenthümlich gewählt. Dem gegen Ewalds frühere Erklärung erhobenen

Einwand entgeht die (wohl deshalb auch von Ew. in der 3. Aufl. acceptirte) Uebersetzung der LXX, die ὡς ἄμπελον hat, wonach der Sinn wäre: Er riss seine Hütte mit derselben Leichtigkeit aus (?) wie einen Weinstock; aber abgesehen von dem Bedenken gegen diese Bedeutung von חֲמִס ist das dabei im Text voraussetzende כַּגֶּפֶן wohl nur eine Conjectur nach Hiob 15, 33, wenn der Uebersetzer nicht etwa גֶּן als Weingarten deutete und wie כָּרֶם (z. B. Lev. 25, 3. 4) durch ἄμπελος wiedergab. — Aber auch die Erklärungen derjenigen, welche שֶׁן als Zaun fassen, unterliegen mannichfachen Bedenken. Michaelis übersetzt: *velut sepem horti**), *sepem ejus* und erklärt: *dum patrocínio suo, quod sepes et murus ei hucusque fuerat, Jacobum nudavit, ita ut saevae bestiae h. e. barbarae gentes devastatum irruerent.* Nur abweichend in der Beziehung des *suff.* von שָׁן, das wie in מִעֲדוֹ (und מִזְבְּחוֹ, מִקְדָּשׁוֹ v. 7) auf das Subject des Verbs, also auf den Herrn zu beziehen ist, ist Pareaus Erklärung (dem die Uebrigen folgen), welcher die Fassung von שָׁן כַּגֶּן שָׁן = שָׁן גֶּן שָׁן durch Hinweis auf Hi. 35, 2, Ps. 110, 3 begründen will. Diese Stellen geben aber nur Beispiele für Ellipsen bei מֶן; zudem ist die Construction in Ps. 110, 3 streitig, und gegen Hiob 35, 2 gilt, was Thenius mit Recht den von Kalkar für Ellipsen bei כֹּן beigebrachten Beispielen Gen. 18, 11; Ps. 18, 34 (nicht 40, 7 wie Kalkar irrthümlich citirt und Then. nachschreibt) entgegenhält, dass sie nichts beweisen, weil in denselben כֹּן vor dem zweiten Worte steht**). Es kann auch gefragt werden, ob der Gedanke, den Maurer hier findet: *eum, sc. sepem loci sibi sacri — praesidio nudavit*, an dieser Stelle der Schilderung nicht zu schwach ist. Besser sagt Kalkar: wer den Zaun zerstört, zerstört auch den Weinberg, *itaque verba urbis excidium manu ipsius dei, vineam suam alias tuentis, factum describunt.* Und Stellen, wie Ps. 80, 13; 89, 14; Jes. 5, 5 würden allerdings für diese Deutung sprechen. Aber die Schwierigkeit, die grammatische Structur von כַּגֶּן zu begründen, räth, von dieser

*) wobei nicht, wie Thenius seltsamer Weise bemerkt, „der Vergleichungspunct in der Leichtigkeit des Ab- oder Niederreissens liegt, so dass eben dieses ganz wesentlicher Begriff wäre“ (wogegen er dann mit Recht die Bedeutung von חֲמִס geltend macht), sondern vielmehr in der Bedeutung, die der Zaun als Schutzmittel hat.

**) Eher könnte Ps. 103, 5 angeführt werden, aber auch dort ist die Erklärung vorzuziehen, welche keine Ellipse annimmt.

Erklärung abzusehen. Das Richtige ist wie meist so auch hier das Einfachste. Man übersetze nur: Er behandelte gewaltthätig wie einen Garten שָׂר. Beachtet man dann, dass גָּן seiner Abstammung nach nichts anderes bezeichnet als *locus septus, munitus*, bei dem *subst.* gleicher Bildung שָׂר die Bedeutung des Stammes dieselbe ist, diese Bildungsform aber (wie גָּן selbst, ferner Wörter wie בָּר das Erbeutete, חָק das Festgesetzte, zeigen) nicht active sondern passive Bedeutung hat, so ergibt sich zunächst, dass שָׂר ein Synonym von גָּן ist, also: Gehege (nicht Zaun, als das Umzäunende), und für das Ganze der Sinn: Er behandelte gewaltthätig wie einen Garten sein Gehege, wobei der Nachdruck auf dem *suff.* liegt (= das heilige Gehege). Was „einen Garten gewaltthätig behandeln“ heisst, ist an sich klar, nämlich verwüsten (vgl. auch Jes. 5, 5. 6; Ps. 80, 14), und somit bedeuten die Worte: Er verwüstete sein Gehege. — Ueber den *art.* in גָּן s. Gesenius §. 107 A. 1 a. — Im Unterschiede von dem gewöhnlichen Bilde des Weinbergs, der das Volk Israel bezeichnet (vgl. die bereits citirten Stellen aus Jes. und d. Ps., sowie Jer. 2, 21; 12, 10 ff.; Ez. 17, 5 ff.), bedeutet der singuläre Ausdruck unseres Verses nach dem ganzen Zusammenhange das heilige Gebiet des Tempels, dessen Zerstörung sogleich die folgenden Worte des ersten Gliedes schildern, denn sein (Gottes) מוֹעֵד ist nach Ps. 74, 4. 8 der Tempel, im Unterschiede von dem durch die Zusammenstellung mit שָׁבָה als heilige Zeit bezeichneten מוֹעֵד des zweiten Gliedes. — Er hat vergessen lassen Fest und Sabbath*), insofern diese nach Zerstörung des Tempels nicht mehr in der gesetzlichen Weise oder in Zion (= Jerusalem, s. zu I, 4) überhaupt nicht mehr gefeiert werden konnten. Dies gegen Kalkars Einwand: *vix in exilio ferias Sabb. colere omiserunt Judaei*, weshalb er übersetzt: *Deus oblitus est coetuum in Sione et sabbatorum i. e. Deus sui foederis oblitus est neque recordatur, quantum ipsum festis diebus coluerint Judaei*. Dabei lässt er aber, wie auch Pareau, die Pielform (= *Hiph.* vgl. Ewald §. 120 c) ausser Acht, sowie den Zusammenhang, nach welchem auf die Zerstörung der heiligen Orte die Aufhebung der heiligen Zeiten folgt (vgl. Hos. 2, 13). Diesem Zusammenhange gemäss ist das letzte Glied von

*) Die Uebersetzung der LXX: ἐπελάβετο κύριος ὃ ἐποίησε ist nach Eichhorn Repert. VI, 197 aus *Cod. Norimb.* und *Theod.* zu verbessern in: ἐπιλαβέσθαι ἐποίησε κύριος.

der Verwerfung der heiligen Personen zu verstehen, und man darf nicht an die Zerstörung des Königspalastes und der Priesterwohnungen denken, die auf dem Zion waren (Thenius). Denn es handelt sich hier nicht um Zion als Berg (s. oben), der zur Erwähnung des Tempels nicht wohl passen würde, wenn auch Thenius solchem Einwande durch die Bemerkung begegnen zu wollen scheint: Zion und Moria machten „gleichsam“ ein Ganzes aus. Es ist vielmehr das Geschick bezeichnet, welchem König und Priester als heilige Personen preisgegeben wurden, vgl. Jer. 52, 10. 11. 24. 27. Drum darf man auch nicht mit Thenius und Ewald nach dem Zusatz der LXX: καὶ ἄρχοντα am Schluss des Verses ein יִשָּׂר als ursprünglichen Bestandtheil des Textes herstellen wollen, da „sicher auch die Feld- und andern Obersten auf dem Zion wohnten“ (Thenius). Gegen J. D. Michaelis, der in einer Note zur deutschen Uebersetzung meint, es könne bei מֶלֶךְ nur an Josias (vgl. Einl. S. 11) gedacht werden — denn zur Zerstörung Jerusalems unter Zedekias würde sich diese Klage schlecht schicken, weil es da eben König und Priester waren, über die Gott vorzüglich zürnte — hat schon Pareau richtig bemerkt, dass es sich hier nur um die Würde der königlichen und priesterlichen Personen handle.

7. זָנָה, verabscheuen als etwas Ekelhaftes vom *intr.* stinken, anwidern (Hos. 5, 8), ist bezeichnend gewählt, um die Preisgebung des Altars auszudrücken, auf dem sonst Opfer dargebracht wurden Gott „zum süßen Geruch“. Das par. נָאָר kommt nur noch Ps. 79, 40 im Par. mit חָלַל vor (verwandt mit אָרַר, daher Vulg.: *maledixit*). Fürst: *prosternere, abjicere, trop. detestari, abhor-rere*, vgl. נָאָר *med Vav.* Beide Verba sind mit Einschluss ihrer Wirkung zu verstehen = preisgeben, wie auch das folgende Glied das Hingeben in die Hand der Feinde ausdrücklich nennt. Ueber אֲרַמְנוֹתֶיהָ vgl. Hupfeld zu Ps. 31, 9. — Das *suff.* in אֲרַמְנוֹתֶיהָ ist auf בַּת צִיּוֹן zu beziehen, deren Unglück der Dichter ja schildert (v. 4), die er im folgenden Vers auch wieder nennt, und אֲרַמְנוֹתֶיהָ als אֲרַמְנוֹת בַּת צִּ' mitten in einem Verse, dessen erstes und drittes Glied von Vorgängen im Tempel handelt, von den hochragenden Tempelgebäuden, der Zierde der Stadt (vgl. zu v. 5), aber nicht „von Fortificationen des Tempels (das müsste אֲרַמְנוֹתֶיהָ sein, wenn diese Deutung von אֲרַמְנוֹת überhaupt zulässig wäre), von

zu dessen besonderem Schutz angelegten Castellen“ (Thenius) zu verstehen. — Zu den letzten Worten dieses Verses vgl. Ps. 74, 4. Subject zu נהנו sind die Feinde, in deren Hand Gott den Tempel gegeben. קול ist nicht mit Pareau und Rosenm. von dem Kriegsgeschrei, sondern vom Freuden- und Triumphgeschrei der Feinde zu verstehen, wie der Vergleich mit dem Festjubiläum (s. Jes. 30, 29) zeigt: „als ob zu einer Festversammlung sie zusammen sich fänden, so froh und laut“ (Neumann). Vgl. auch zu I, 15.

8. Zu den ersten Worten des Verses bemerkt Jarchi: *A longo inde tempore in animum induxerat Deus hanc urbem vastare secundum illud quod Jer. 32, 31 dixit.* Jetzt führte er sein Vorhaben aus (vgl. v. 17), seine Geduld war zu Ende. Der bildliche Ausdruck קר נטה wird durch das folgende בלע erläutert, vgl. 2 Kg. 21, 13; Jes. 34, 11 (die Messschnur der Verwüstung) und die Deutung des Bildes in Am. 7, 7. Der Gebrauch der Messschnur, deren man sich sonst beim Bauen bedient (Hiob 38, 5; Sach. 1, 16), bei der Zerstörung ist nicht aus Rücksicht auf das, was an die Stelle des Zerstörten gesetzt werden soll, zu erklären (Neumann), sondern bezeichnet, dass dieses „negative, umgekehrte Bauen“ (Delitzsch zu Jes. 34, 11) mit derselben rigorosen Genauigkeit ausgeführt wird, wie ein Baumeister seinen vorbedachten Bauplan ausführt. Zu gekünstelt Michaelis: *velut linea designavit modum destructionis, ut proportionata ad culpam poena devastationis esset.* — לא השיב vgl. Jer. 4, 28: weil ich es geredet, beschlossen und es nicht bereue und nicht davon ablasse, 15, 1. — ויאבל s. zu I, 4. — חל, in Verbindung mit חומה auch Jes. 26, 1, von LXX durch ποταείχισμα wiedergegeben, von den älteren Rabbinen (s. Gesenius *thes.*) durch ברי שוקא *filius muri* = kleine Mauer, von Kimchi und Fürst (der darauf hinweist, dass der Chald. Jes. 28, 1 גיא durch חיל ausdrückt) durch Wallgraben erklärt (von *rad.* חל *vi fodiendi, excavandi*; cf. חלל), bedeutet gemäss seiner durch die *scriptio plena* Ps. 48, 14; Nah. 3, 8 bezeugten Verwandtschaft mit חיל wohl am sichersten: Brustwehr, Bollwerk, im Unterschiede von den eigentlich aus Steinen aufgeführten Festungsmauern, also vielleicht: Wall. — אמללו *Pul.* von אמל, laut- und sinnverwandt mit אבל, welken, verschmachten (wofür wir auch bisweilen „trauern“ sagen können). Michaelis: *amiserunt vim ad standum.* LXX: ἡσθένησε. Vgl. Jer. 14, 2.

9. טבע, *submergi*, wird von den Thoren gesagt, insofern

sie so vollständig zerstört (Pareau, Thenius: unter Schutt begraben) sind, dass man keine Spur mehr von ihnen sieht, als wenn sie versunken wären (nicht mit Michaelis: *quod portae ab hostibus dirutae in subjectas fossas subsederint*). — Zu אבר und שבר ergänzt sich leicht aus dem vorigen Verse als Subject: Jehova. — Ihre (der Stadt) Riegel sind die, welche zu ihrem Schutz und ihrer Wehr geschlossen waren, vgl. בריה דמשק Am. 1, 5. — [Unter מלכה will J. D. Michaelis (s. zu v. 6) hier Joahas verstehen, 2 Kg. 23, 34, da Josias ja nicht in Gefangenschaft geführt wurde]. — אין תורה fassen die neueren Ausleger als selbständigen Satz: kein Gesetz (Thenius: Unterweisung) ist mehr, während die Accente die Worte mit den vorhergehenden verbinden, so dass zu übersetzen ist: sie sind unter den Heiden ohne Gesetz. Das ist aber nicht mit Kalkar so zu verstehen, dass אין תורה Bezeichnung der גרים als *ethnici* wäre (*ad gentes absque lege i. e. quibus divina nulla erat revelatio*), denn גרים hat schon an sich den religiösen Nebebegriff: Heiden; auch nicht *amisso jure aὐτονομίας* (Grotius) zu deuten, sondern es ist zu erklären: Ihre Könige und Fürsten sind unter den Heiden, „da sie das Gesetz nicht üben können“ (Luther) oder überhaupt nicht haben, vgl. Ez. 7, 26. Diese den Accenten entsprechende Erklärung wird dadurch empfohlen, dass v. 9 b. c das Schicksal der zur Stadt als Helfer und Rath oder Tröster in Beziehung stehenden Personen (ihr König, ihre Propheten) schildert, deren Hülfe und Rath oder Trost der Stadt ebenso entzogen wurde, wie die äusseren Mittel ihres Schutzes (1. Glied). Es ist die Beseitigung alles dessen, was sonst Medium göttlicher Hülfe war, worüber der Dichter klagt (vgl. Hos. 3, 4; 13, 10; Jes. 3, 2). Gut Michaelis: *ita deus mediorum salutis contemptum ablatione vindicat*. Wenn Thenius אין תורה deshalb, weil v. 9 b und c und v. 10 der Prophet den Zustand der mit ihm noch im jüdischen Lande Weilenden schildern, auf die priesterliche Unterweisung dieser beziehen zu müssen meint, so hat er übersehen, dass 9 b in jedem Falle seinem ersten Theil nach von den Exulanten handelt. Er hat aber auch den Wechsel der Tempora (ישברו und מצאו) unbeachtet gelassen, wonach v. 9 noch der Geschichte der Zerstörung zuzuweisen und erst v. 10 auf die Gegenwart zu beziehen ist. — Auch ihre Propheten, die sonst im Unglück göttliche Offenbarungen erhielten, haben kein Gesicht von Jehova erlangt, was

ein Zeichen gänzlicher Gottverlassenheit ist, vgl. 1 Sam 28, 6. 15. Pareau erklärt: *prophetae illi, quibus utpote pacem perpetuo promittentibus potissimum delectabatur, non amplius dictitant, se oracula a Jehova accipere, cf. v. 14*; aber im Zusammenhange der Schilderung des göttlichen Gerichts passt diese Erklärung um so weniger, als auch Ez. 7, 26; Ps. 74, 9 das Verstummen der wahren Propheten als Merkmal des nationalen Unglücks erscheint. Nur soweit wird zwischen unserem Verse und v. 14 eine Beziehung anzunehmen sein, als durch die hier erwähnte Thatsache das Urtheil begründet wird, dass die Propheten, welche Gesichte verkündeten, *חזקו שר*. Jeremias spricht hier von sich selbst — wir wissen wenigstens nichts von andern Propheten dieser Zeit — wie denn in der That keine Offenbarung Gottes an Jeremias aus der letzten Zeit bis dahin, als nach Gedaljas Ermordung das Volk nach Aegypten floh, berichtet wird, und ihm auch über dies Vorhaben des Volkes erst nach zehntägigem Harren eine göttliche Weisung zu Theil wurde (Jer. 42, 7). Die Schlussworte des Verses führen aber den Propheten zugleich auf die Gegenwart zurück, und er schildert nun v. 10 die Trauer der bei den Trümmern Jerusalems Zurückgebliebenen, wie er sie selbst vor Augen hat.

10. Ueber die äusseren Zeichen der Trauer, das Sitzen auf der Erde vgl. Hiob 2, 8. 13; das Schweigen (nicht: *consilii inopes sunt*, Pareau, Thenius; sondern: *tristitiam suam taciti apud se continent et foveant*, Michaelis) Hiob 2, 13; Ez. 3, 15; 24, 27; Staub auf das Haupt streuen Jer. 6, 26; Jes. 7, 6 u. o. in den hist. BB.; Hiob 2, 12; Ez. 27, 30; Sack umgürten Gen. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; Jes. 15, 3; und zum letzten Gliede Jes. 3, 16 ff. (namentlich v. 16 u. 24). S. Winer, Realw. s. v. Trauer.

II. V. 11—19.

11. Hingeschwunden in Thränen sind meine Augen; es wallen
meine Eingeweide;

Ergossen hat sich zur Erde meine Leber über das Verderben
der Tochter meines Volkes,

Da Kind und Säugling auf den Strassen der Stadt verschmachten.

12. Zu ihren Müttern sprechen sie: Wo ist Brot und Wein?

Da sie verschmachten wie ein tödtlich Verwundeter in den
Strassen der Stadt,

Da sie aushauchen ihre Seele gegen den Busen ihrer Mütter.

13. Was soll ich von Dir sagen, was soll ich Dir vergleichen,
Tochter Jerusalem?

Was soll ich Dir gleichstellen, dass ich Dich tröste, Jung-
frau Tochter Zion?

Denn gross wie das Meer ist Deine Wunde — wer kann
Dich heilen?

14. Deine Propheten haben Dir Trug und Blendwerk geschaut
Und nicht aufgedeckt Deine Missethat, um Dein Gefängniss
zu wenden,

Und schauten dir Lasten von Trug und Verstossung.

15. Es klatschen über Dich in die Hände alle die des Wegs
vorüberziehen,

Sie zischen und schütteln ihren Kopf über die Tochter Je-
rusalem:

Ist das die Stadt, die man nennt die Vollkommene an Schön-
heit, die Lust der ganzen Erde?

16. Es reissen über Dich ihr Maul auf alle Deine Feinde;

Sie zischen und knirschen mit den Zähnen, sprechen: Wir
haben sie vertilgt,

Ja das ist der Tag, den wir erhofft, gefunden, gesehen
haben.

17. Vollbracht hat Jehova, was er sich vorgenommen,
Erfüllt sein Wort, das er entboten von den Tagen der Vor-
zeit an, niedergerissen ohne Schonung.

Und erfreute über Dich den Feind; er hat erhoben das
Horn Deiner Dränger.

18. Es hat ihr Herz zum Herrn geschrien! —

Mauer der Tochter Zion, lass einem Bache gleich Thränen
herniederrinnen Tag und Nacht!

Gönne Dir keine Unterbrechung, nicht ruhe Dein Augapfel!

19. Auf, schreie in der Nacht beim Anfang der Wachen,
Schütte aus wie Wasser Dein Herz vor dem Angesicht des
Herrn,

Hebe zu ihm Deine Hände um der Seele Deiner Kinder
willen,

Die vor Hunger verschmachten an allen Strassenecken.

11. An die Schilderung der Trauer v. 10 knüpft sich zunächst der Ausdruck seines eignen Schmerzes. — כלל, wie Ps. 69, 4 vgl. I, 16. Vulg.: *defecerunt prae lacrymis oculi mei*. — Ueber חמרמר s. zu I, 20. — Der nur hier vorkommende Ausdruck: meine Leber (eig. mein Edelstes) hat sich ergossen zur Erde, ist nach Analogie der ähnlichen Redensart: sein Herz (Seele) ergiesst sich, Ps. 42, 5; Hiob 30, 16 (wo עלי zugesetzt ist, gegenüber der Verbindung: vor Jehova, s. z. v. 19), Bezeichnung der durch Kummer und Schmerz herbeigeführten innern Auflösung und Zerrüttung. Vgl. Ps. 22, 15 und zu עיני, כבדי, מעי Ps. 31, 10: במני, נפשי, עיני. — Nach Spr. 7, 23, wo vom Spalten der Leber durch einen Pfeil, und Hiob 16, 13, wo vom Spalten der Nieren und Ergiessen der (am untern Leberflügel befindlichen) Galle die Rede ist, den Ausdruck von tödtlicher Verwundung zu deuten (Maurer, Gesenius *thes.*, Thenius: zum Tode betrübt), passt weniger in den Zusammenhang unsers Verses, der die Grösse des Schmerzes durch Schilderung seiner verzehrenden Wirkung auf die leiblichen Organe beschreibt, als z. B. an Stellen wie III, 12. 13, wo von der Herbeiführung des Leides selbst gesprochen wird. Mit LXX: ἐξέχυθῃ εἰς γῆν ἡ δόξα μου כבודי (= נפשי Gen. 49, 6; Ps. 7, 6) zu lesen, ist zwar nicht wegen des in נשפך liegenden Bildes unthunlich (Thenius) — s. oben Hiob 30, 76 — aber um so unnöthiger, da bei der masoretischen Punctuation der Sinn derselbe ist. — שבר v. 13; III, 47. 48; IV, 10 wiederkehrend, ist sehr häufig bei Jeremias; auch an den beiden letzten Stellen wie Jer. 8, 11. 21 in der Verbindung: שׁ בתי-עמי „das Volk selbst in seiner Zusammenfassung als das zu bemitleidende schwache Weib“. — בהעטת = בעטת *inf. Niph.* Ewald §. 244 b. Gut Michaelis: *ubi tristem populi mei statum recordor*; vgl. I, 11; IV, 4. עטת bedecken, verhüllen; *intr.* (Ps. 61, 3), *pass.* (v. 19) und *refl.* (v. 12; Ps. 77, 4 u. ö.): verhüllt sein und sich verhüllen = in Ohnmacht sinken, schwach werden, verschmachten, vgl. unser: sich umfloren. — רחוב ist der freie Platz, der sich besonders bei den Thoren und vor öffentlichen Gebäuden befand, oder ein solcher, der durch das Kreuzen zweier oder mehrerer Strassen gebildet wird (= ראש הוצות v. 19; IV, 2); aber auch (gegen Thenius) eine breite Strasse (πλατεῖα), wie IV, 5 in ähnlicher Schilderung בהוצות gesetzt ist. Während letzteres aber im Gegensatz zum Innern des Hauses steht, bezeichnet רחוב den ge-

räumigen Ort des Verkehrs, so dass hier gesagt werden soll, die Kinder verschmachteten öffentlich, vor den Augen der Vorübergehenden, ohne dass (nicht: irgend Jemandes Erbarmen erregt wurde, Thenius, sondern:) ihnen Hülfe gebracht werden konnte (vgl. v. 12) — so gross war die Noth. Von solchen traurigen Scenen mochte die nächste Zeit nach der Zerstörung der Stadt*) reich sein, drum verweilt die Klage noch länger bei dieser Schilderung, wie Kinder und Säuglinge hinsterven vor Mangel.

12. Die hier eingeflochtene Frage der Kinder hebt das Rührende dieses Trauergemäldes auf ergreifende Weise. דגן, eig. Korn, dicht. für Brot, vgl. Ps. 78, 24, wo das Manna Himmelskorn genannt wird. Brot und Wein ist Bezeichnung der gewöhnlichsten Lebensbedürfnisse, wie oft Korn und Most verbunden steht. Das Ergiessen der Seele ist nach dem Par. des zweiten Gliedes abweichend von der zum vorigen Verse bemerkten Bedeutung des Ausdrucks vom Hinsterven zu verstehen (nicht: *cum effunderent votum et desiderium in sinum matrum*, Vat.) und, während das erste Glied auf עילל geht, auf ייןק zu beziehen. Danach ist חיק nicht Schooss (Ewald), sondern Busen, und die Worte schildern (vgl. IV, 3. 4), wie die Säuglinge zum nahrungslosen Busen der Mütter hingewandt (אל) verschmachten.

13. In so masslosem Jammer möchte der Prophet der trauernden Stadt gern etwas Tröstliches sagen, indem er sie auf ähnliche Unglücksfälle hinwiese, nach dem Erfahrungssatz: *sola men miseris socios habuisse malorum*; aber er muss bekennen, dass solcher Trost für Jerusalem nicht vorhanden ist, denn er weiss kein gleiches oder ähnliches Leid, vgl. I, 12; IV, 6 — so gross ist Jerusalems Sturz. Der Dichter ringt sichtlich nach einem Ausdruck, der die Möglichkeit der Zusammenstellung von Jerusalems Unglück mit einem andern bezeichnet. — אעוודך das nur hier vorkommende *Kal* wird im *Kri* durch das gebräuchlichere *Hiph.* ersetzt, das mit dem *acc.* der Person gewöhnlich bedeutet: Jemand zum Gegenstand des (guten oder schlimmen) Zeugnisses machen 1 Kg. 21, 10. 13, so dass zunächst zu übersetzen ist: was für ein Zeugniß soll ich geben über Dich, die so schwer Geschlagene,

*) Die Beziehung von v. 11 c und v. 12 auf die letzten Monate und Tage der Belagerung (Ewald) ist unzulässig, weil mit v. 10 der Blick des Klagenden auf die Gegenwart sich richtet, wie auch יאמר v. 12 dem ישבי v. 10 der Zeit nach parallel ist.

was von Dir aussagen, um Dich zu trösten (וְאֵנִי מֵיִן ist als Zweck aller drei Verba zu nehmen). Dass diese Aussage sich auf Vergleich mit dem Unglück Anderer bezieht, zeigen die folgenden Worte (Vulg. geradezu: *cui comparabo te?*). Deshalb kann man nicht mit Gesenius *thes.* erklären: beschwören = bittend und beschwörend warnen (in welchem Sinne das Verb mit ב construiert wird, Ps. 50, 7 u. ö.), auch nicht die auf den ersten Blick sich sehr empfehlende Deutung acceptiren: *quorsum tibi testes adducam, qui se aliquid simile vidisse referent* (Calvin). Denn wenn auch הָעִיר als Zeugen anrufen oder herbeirufen heissen kann, so steht doch das *suff.* als *acc.* dieser Deutung entgegen. Die Erklärung Pareaus: *quomodo te obtester (sc. ut solatium admittas), quomodo ad quietem te componam, quomodo sedatam te reddam* verkennt gänzlich den Zusammenhang und identificirt gegen Jes. 46, 5 sowohl דָּמָה mit דָּמָה als das *Hiph.* von שָׁוָה mit seinem *Piel*, bei dem er ausserdem נִפְשָׁה (Ps. 131, 2) ergänzen muss. Die parallele Stelle des Jesaias spricht auch gegen die von Böttcher S. 94 vertretene, von Thenius aufgenommene, von ersterem aber N. Aehrenl. III, 202 wieder zurückgenommene Erklärung von שָׁוָה = vorhalten. — Ueber הָבַת יְרוּשָׁה vgl. Ewald §. 287 e; 327 a. — Zu כִּים (wofür LXX כִּים lasen, was nach IV, 21 zu erklären wäre, und J. D. Michaelis, Or. Bibl. XIX S. 135 nach einem Codex כִּים setzen will, weil das Bild angeblich unpassend sei), bemerkt Calmet treffend: *un océan de maux, un déluge de douleurs, une mer d'affliction*. Das *tert. comp.* ist das Unbegrenzte, Unermessliche, Ps. 104, 25; Hiob 11, 9. (Der Chald. fasst כִּים = כִּשְׁבַר הַיָּם, *magna est concussio velut fluctuum fractio tempore calamitatis*). — Auf die Frage der Schlussworte ist die nächste Antwort allerdings: kein Mensch (Jer. 30, 12 ff.; Nah. 3, 19), wie der folgende Vers gleich an einem Beispiel zeigt, dass die Menschen, auf deren Hülfe sie gehofft, ihr dieselbe doch nicht geleistet haben, vielmehr gerade die Ursache ihres Unglücks geworden sind, und v. 15 u. 16 nur von Hohn und Schadenfreude der Andern zu sagen wissen; aber die Frage richtet schon von Weitem die Gedanken auf den, der allein heilen kann, weil er der Urheber dieses Schmerzes ist (v. 17; Deut. 32, 39), an den also die Bitte um Hülfe zu richten ist (v. 18 ff.). Vgl. Hos. 6, 1.

14. Einige Ausleger, wie Grotius, Pareau, legen auf das *suff.* in נְבִיאֵיךָ einen besonderen Nachdruck: *non dei prophetae*

sed tui, tibi adulates, quibus tu delectabaris. Doch wird dieser Nachdruck weder durch den Hinweis auf v. 9, wo das *suff.* in *נביאיה* doch nicht stärker betont werden kann, als das parallele in *מלכה*, noch durch den Zusammenhang gerechtfertigt, der den Widerspruch zwischen dem Thun der Propheten und ihrer Aufgabe darstellt, also den Ton auf Propheten zu legen fordert. — Das ausser an unserer Stelle nur einmal im Buch Hiob (6, 6) und fünfmal bei Ezechiel vorkommende Wort *הפל* (daneben die Fem.-form *הפלה* Hiob 1, 22; 24, 12; Jer. 23, 13), vom Verb *הפל* (nur *Hithp.* 2 Sam. 22, 27) = *טפל*, anschmieren, anstreichen (vgl. *תפל* ausspeien), scheint ursprünglich etwas Klebriges, Schmieriges zu bezeichnen. [In naheliegender Erweiterung des Begriffes steht es Hiob 6, 6 von dem für den Geschmack Widrigen*), Faden (par.: Schleim der Dotter) und das *fem.* in übertragenem Sinn Hiob 1, 22; 24, 12 von dem Abgeschmackten, Ungereimten.] In Ez. 13, 10—15 und 22, 28 bedeutet es Tünche einer Mauer und bezeichnet den trügerischen Schein, mit dem die Propheten durch ihre glänzenden, bethörenden Weissagungen die von dem Volke erbaute Mauer (d. i. die Einbildungen von einer Schutzwehr gegen die Chaldäer) bekleideten. Auch Jer. 23, 13 redet von der *הפלה* der Propheten, durch welche sie das Volk verführen (*רעו*). Namentlich die letzte der angeführten Stellen des Ezechiel kann als eine Erklärung der Worte unsers Verses betrachtet werden. Es heisst dort: Ihre Propheten überstreichen ihnen mit Tünche, schauen Trug (*שוא*) und wahrsagen ihnen Lüge, sprechen: So spricht der Herr Jehova, so doch Jehova nicht geredet hat. Der prägnante Ausdruck unseres Verses: sie schauen Tünche ist also s. v. a: sie schauen Gesichte, die nur eine Tünche sind, die den Schaden nur „verschmieren“ und verdecken, aber nicht bessern, während sie ihn gerade hätten aufdecken sollen (vgl. *לֹא גִלִּי* im zweiten Gliede), um ihn zu heilen. Das Wort in der Uebersetzung wiederzugeben, ist schwierig. Die gewöhnliche Uebersetzung: Thorheit, Falschheit und ähnl., giebt das Bild ganz auf; Ewald: ohne Wahrheit und Salz, nimmt das Wort in dem hierher nicht passenden übertragenen Sinn von Hiob 6, 6; auch die oben gegebene Uebersetzung durch „Blendwerk“ drückt nur die Wirkung des Thuns der Propheten,

*) Arab. von dem für den Geruch Widrigen, *تَفَلَّ* stinken.

nicht das Widrige dieses Thuns selbst aus, das in dem hebr. Worte liegt. — גלל mit על nur noch IV, 22. *Est ellipsis in hac locutione et suppl. לא גלל את-אשר על-עונך*; cf. *de hoc על particulae usu, quo vesti designandae inservit*, Hiob 24, 9 (Gesenius *thes.* p. 284). — Dein Gefängniss zu wenden ist nicht s. v. a. *ut avertissent captivitatem tuam (quod utique praestare potuissent, si te fideliter monuissent tuque illorum monitis fideliter paruisses)*, wie Michaelis erklärt und auch Thenius in Aneignung der Uebersetzung Luthers: „damit sie Dein Gefängniss gewehret hätten“, sondern nach der durch Ps. 14, 7; Hiob 42, 10; Jer. 30, 18 gesicherten bildlichen Bedeutung dieser Redensart (siehe Hengstenberg, Beitr. II S. 104 ff.) s. v. a. Dein Elend zu wenden (Ewald: Dich wieder genesen zu machen). Es handelt sich nicht um Abwendung der zukünftigen Gefangenschaft — dem widerspricht schon der in השׁיב liegende Begriff des Zurückbringens, wonach die שׁב״ת schon zu der Zeit, da die Lügenpropheten ihr Wesen trieben, vorhanden sein musste — sondern um *restitutio ad integrum* aus dem schon zu dieser Zeit herrschenden Elend. Statt dem Volke aber ihre Sünde aufzudecken, die der Grund ihres Elends war, und sie zur Busse, als der nothwendigen Bedingung einer *restitutio*, zu führen (was Chald. und Vulg.: *ut te ad poenitentiam revocarent*, fälschlich in להשיב שב׳ ausgedrückt finden), haben sie dem Volk geschaut oder als gottgegebene Gesichte solche Weissagungen verkündet, die (von ihrer Wirkung so genannt), מִשְׁאוֹר Lasten waren. [Siehe über מִשָּׁא als Bezeichnung einer Unheilsverkündigung, Hengstenberg, Christol. zu Sach. 9, 1.*] Es sind Lasten voll Nichtigkeit, Trug, weil sie dem Volk nicht die Augen öffnen über das, was ihm noth ist, ja Lasten voll Verstossung (מִדָּה noch abhängig von מִשְׁאוֹר vgl. Ewald §. 289 c), da die Verkündigungen der Propheten vielmehr dahin wirken, das Volk dem schwersten Gericht, der Vertreibung aus dem Lande, entgegenzuführen. (Luther treffend: lose Predigt, damit sie Dich zum Lande hinauspredigen.) Diese Deutung von מִדּוֹחִים (das Rosenm., Gesenius *thes.*, de Wette, Ewald

*) Gegen die dort aufgestellte Ansicht aber, dass מִשׁ sich hier auf die Weissagungen der falschen Propheten gegen die Feinde beziehe, durch welche jene sich beim Volke beliebt machen wollten, spricht der Umstand, dass dann der Gegensatz zu dem לא גלל des zweiten Gliedes verloren geht, sowie die gleich zu erwähnende Par.-St. Jer. 27, 10.

als „Verführung“ übersetzen) wird gesichert durch die Thatsache, dass das 17 mal bei Jeremias (im *Niph.* und *Hiph.*) vorkommende Verbum immer die Bedeutung: austossens, vertreiben hat, und durch den Vergleich von Jer. 27, 10, wo es heisst: Lüge verkünden sie euch, um euch zu entfernen aus eurem Lande und dass ich euch hinausstosse (הִדְחִיתִי).

15. Nach Otto's Vorgange will Thenius die in diesem Verse erwähnten Handlungen und Worte als Aeusserungen des Sichentsetzens verstehen, da von Empfindungen die Rede sei, die sich aller Vorübergehenden bemächtigten, und Spott und Schadenfreude erst im folgenden Verse erwähnt werde. Nun ist aber das im 1. Cap. so stark betonte Verlassensein von allen Freunden auch hier vorauszusetzen und damit die Annahme, dass unter den Vorübergehenden auch Freunde zu denken seien, ausgeschlossen. Entscheidend für die Deutung unsers Verses von dem Hohn der Vorübergehenden ist aber das von diesen ausgesagte Kopfschütteln, welches immer im Zusammenhange mit Ausdrücken des Spottes erscheint, und das beiden Versen gemeinsame שָׂרָק, das nicht ein Mal als Zeichen der Verwunderung und das andre Mal als höhnisches Zischen gedeutet werden kann. Der Unterschied beider Verse besteht nur darin, dass der Allen gemeinsame Spott bei den Urhebern dieses Jammers noch eine besondere Färbung dadurch erhält, dass sie sich mit diesem ihrem Thun dem Unglück gegenüber brüsten. — Das Händeklatschen ist Zeichen der Freude Ps. 47, 2; Jes. 55, 12 (nur Num. 24, 10 des Unwillens), also hier der Schadenfreude, vgl. Hiob 27, 23, wo es auch mit שָׂרָק verbunden ist, 34, 37; Nah. 3, 19. Das Schütteln des Kopfes ist Ausdruck der Verneinung, Erklärung dass es aus ist mit Jemand (vgl. Ps. 22, 8 und Hengstenberg z. d. St.). Auf das Pantomimische: es ist aus mit ihr, folgt dann das Wörtliche: Ist das die Stadt, die man nennt כְּלִילַת יָפִי (*). Aehnlich heisst die heilige Stadt Ps. 50, 2 (מְכַלֵּל יָפִי vgl. Ez. 16, 14), so dass wohl eine absichtliche Beziehung des Hohns auf diesen Preis der Stadt anzunehmen ist, zumal auch das folgende מְשֹׁשׁ לְכָל־הָאָרֶץ wörtlich aus einer Psalmstelle (48, 3) entlehnt ist. — Der singuläre Einfall Lowths (in der Einl. zur Uebers. des Jes. s. b. Rosenm.), שִׂיא־מֶרֶד für eingeschoben zu erklären, weil es das (doch auch sonst

*) Ebenso nennt Ezech. 27, 3; 28, 12 auch Tyrus und seinen König.

nicht eben peinlich beobachtete) Gleichmaass der Glieder störe, hat gegenüber der Bezeugung des Worts durch alle alten Uebersetzungen keinen Anspruch auf Beachtung.

16. Nach Ps. 35, 21; Hiob 16, 10 ist das Oeffnen des Mundes zu den folgenden Aeusserungen der Schadenfreude in Beziehung zu setzen (wie פצה פה sogar allein mit Nachdruck für „sprechen“ steht, Richt. 11, 35. 36; Ps. 66, 14; Hiob 35, 16) und deshalb von dem Anheben der höhnischen, schadenfrohen Aeusserungen, nicht nur von der „unwillkürlichen Mundstellung des Schadenfrohen“ (Thenius) zu verstehen. Die auf Ps. 22, 14 ruhende Deutung von Grotius und Wiedenfeld (*ut hiantes ferae*) würde einen weiteren, der Ps.-Stelle ähnlichen Zusatz fordern; sie widerspricht hier dem Zusammenhang, denn wenn auch das Zähneknirschen ein unzweifelhaftes Zeichen der Wuth ist, so ist doch nach dem בלעני des zweiten Gliedes das durch Aufreissen des Mundes hier angeblich gedrohte Verschlingen schon geschehen. Das Zähneknirschen (Ps. 35, 16; 37, 12; Hiob 16, 9) ist aber ein charakteristisches Zeichen ihrer fortdauernden Feindseligkeit, die durch Jerusalems Zerstörung noch nicht befriedigt ist, sondern sich noch in Hohn und Schadenfreude über die Gefallene bethätigt. — אֵל dient als Versicherung durch eine alles Andre ausschliessende Einschränkung (Ewald §. 105 d): nur diesen = gerade diesen Tag haben wir erhofft. Die Voraussetzung, dass das Object der Hoffnung auch als gefunden und gesehen (= erlebt) bezeichnet wird, spricht dafür, מצאנו und ראינו auch in den mit שֶׁ beginnenden Relativsatz einzuschliessen, während Thenius und de Wette als Object: „es“ ergänzen. Ueber die asynd. Nebeneinanderstellung der Verba in steigernder Rede vgl. Ewald §. 249 a.

17. Von dem Uebermuth der Feinde hinweg lenkt der Prophet die Gedanken des Volkes auf den Herrn, den Urheber des Unglücks, dessen Werkzeuge die Feinde nur gewesen, bei dem deshalb auch allein Heilung (vgl. v. 13) zu finden ist. Auf das in unserm Verse enthaltene Bekenntniss bezieht sich Sach. 1, 6. Diese Stelle zeigt zugleich, dass bei צוה an die den Propheten zur Verkündigung aufgetragenen Drohungen zu denken ist, die מימי קדם, von den Tagen der Vorzeit an (s. Lev. 26, 27 ff.; Deut. 28, 15 ff.) Gott dem Volk hat vorhalten lassen. Seine Langmuth hat lange gezögert, sie zu erfüllen, jetzt hat er sie erfüllt, Jer. 4, 28.

בצע eig. *abscindit. Pi. absolvit*, Jes. 10, 12; Sach. 4, 9, ohne dass man mit Michaelis, Rosenm., Kalkar, Neumann nach Jes. 38, 12 (wo vom Abschneiden des Lebensfadens die Rede ist) das Bild als von einem Weber entlehnt zu fassen braucht, der sein Gewebe abschneidet, wenn es vollendet ist. Gott hat kein Erbarmen mehr mit seinem Volke gehabt, dagegen den Feinden Freude gegeben (Ps. 89, 43) und ihr Horn erhöht, d. h. ihre Macht vermehrt, ihnen die Uebermacht und den Sieg gegeben, 1 Sam. 2, 1; Ps. 75, 5; 89, 18; vgl. d. Bem. z. v. 3.

18. Das allerdings etwas abgerissen stehende erste Versglied sowie die auffallend erscheinende Prosopopöie von חומה haben die mannichfachsten Auslegungen und Conjecturen bei diesem Verse veranlasst. Die bei näherer Betrachtung unzweifelhafte Beziehung des *suff.* in לבם auf die Einwohner Jerusalems ist, da ein anderer *plur. masc. gen.* (צריק) unmittelbar vorhergeht, nicht von allen Auslegern verstanden worden. So übersetzt Conz: Sie jubeln auf zu meinem Gott: „Mauer Zions!“ und hält die letzten Worte für einen abgerissenen sarkastischen Spottausdruck der Feinde*); und Otto: *clamor eorum (hostium) resonat apud murorum fundamenta* (s. unten) *i. e. jubilant ad destructos muros*. Dieser Deutung widerspricht aber ebenso der stehende Gebrauch von צעק für das Schreien des Schmerzes oder nach Hülfe, wie der Umstand, dass dieses Schreien dem Herzen zugeschrieben wird, also an ein lautes Jubeln auch nicht entfernt zu denken ist. Mit Nichtbeachtung der Accente übersetzt Dathe nach Vorgang des Syrsers (der mit Vulg. חומה gelesen zu haben scheint): *clamat cor eorum ad dominum murorum filiae Z.*, und J. D. Michaelis (dem Otto folgt) mit Aenderung von אדני in אדני: *clamat cor eorum ob fundamenta murorum. Tu, filia Z, descendere fac etc.* Hubigant und Börmel ändern חמה in חמה, Herder punctirt חמה (*exardesce! fervido zelo corripere!*), Schleussner und Pareau lesen: בחומה (*super muros*, wie Vulg., oder *in m.*), Thenius liest: חפם: Da rief ihr Herz zum Herrn — vergebens!**). Am radical-

*) „Das Folgende reiht sich dann allein an den Begriff ביה-צ' an, und die Apostrophe nimmt das Subj. auf: Lass o Tochter Zion, u. s. w.“

**) So meint er den „schönsten Zusammenhang“ hergestellt zu haben: kein Flehen hat den Rathschluss Gottes (v. 17) ändern können, so bleibt Dir nun nichts übrig als — Dich auszuweinen; er übersieht aber oder vielmehr sieht sich genöthigt zu leugnen, dass der folgende Vers eine Auf-

sten hat Böttcher (Aehrenl. S. 94 und N. Aehrenl. III, 202) den Vers umgestaltet, indem er hinter ארני die Worte aus v. 19 d העטופים bis הוצות einfügt, die in ihrer jetzigen Stelle im Rhythmenbau überzählig, aus v. 11. 12 zu עוללך müssig wiederholt, hier aber nothwendig seien, weil das suff. in לבם sich sonst auf צריך beziehen würde. Das im Text stehende הומה oder הומות sei Entstellung von הוצות, dem Schlusswort jener in der Handschrift ausgelassenen und am Rande nachgetragenen, in andern Handschriften später an falscher Stelle eingefügten Zeile, und dann durch dies הוצות vor בה die Worte בכי בכי unterdrückt worden, nach deren Wiederherstellung der vollständige Text laute: „Aufschreit deren Herz zum Herrn, die in Hunger verschmachten an aller Strassen Enden — Wohl musst du weinen, Tochter Zion, rinnen lassen die Thränen u. s. w.“ Und das alles, um der als beispiellos bezeichneten Personification von הומה zu entgehen. Auch Thenius macht gegenüber dem Hinweis vieler Ausleger auf v. 8 geltend, es sei ein grosser Unterschied zwischen der dichterischen Aussage v. 8: die Mauer trauert, und zwischen der Aufforderung: Mauer, lass Thränen rinnen. Das ist zuzugeben, aber ohne Beispiel ist solche Prosopopöie nicht. Eine ähnliche findet sich Jes. 14, 31: Heule, o Thor (*porta*). Man lasse auch nicht ausser Acht, dass הומה hier die Stadt selbst bezeichnet, wie schon v. 8 a, wo der Zorn Gottes doch nicht als nur gegen die Mauer, sondern vielmehr gegen die Stadt gerichtet zu denken ist, und an Stellen, wie Jer. 49, 27; Am. 1, 9. 10. Dass die Mauer zerstört ist, ist ebensowenig ein Hinderniss (Thenius) gegen die Personification*) als die Zerstörung der Stadt die durchgängige Personification Jerusalems unmöglich macht; und wenn der Stadt hier Auge, Aufsehen, Aufheben der Hände zugeschrieben wird, so hätte der Umstand, dass an andern Stellen von ihren Wangen und Kleidersäumen geredet (I, 2. 9) oder von ihr gesagt wird, sie wendet sich ab (I, 8), sowie die Rücksicht auf den ganzen Abschnitt I, 12 ff. den Ausdruck un-

forderung zum Flehen um Hülfe und v. 20 ff unter dem Klagen dieses Flehen enthält.

*) „Wie alles Grosse und Herrliche erst im Verschwinden am höchsten geschätzt wird, so erging es damals diesen altersgrauen Mauern, die noch mehr zu schützen schienen als eine gemeine Stadt, und die nun mitten in ihrem Verfall wie eine geheimnissvolle Macht geworden schienen.“ Ewald (3. Aufl.) I, 2, S. 324 Anm.

sers Verses gegen das Urtheil von Thenius, es sei ein beispielloses Gebilde, schützen sollen. Es bliebe somit nur die Frage nach dem Zusammenhange des ersten Gliedes mit dem folgenden. Diese hat aber schon Ewald in der ersten Auflage durch die treffende Bemerkung beantwortet: „Eben da der Dichter die Bürger der Stadt um Hülfe bitten lassen will, reisst ihn der hier mächtigere Gedanke an das Unglück der verstörten heiligen Stadt hin, so dass er lieber gleich wieder die zerstörte Mauer dieser Stadt klagend zu Jehova wegen ihrer Kinder zu flehen auffordert.“ So dass es nicht der in der 3. Aufl. (anscheinend nach Schleussners Vorgang) vorgeschlagenen Aenderung von צעקי לבך in צעק לבם bedarf, zumal die Uebersetzung: schreie deines Herzens, d. h. lass den Herzensschrei erschallen, offenbar sehr gezwungen ist. — Zu dem *stat. constr.* in פוגה לך = פוגתך (lass nicht zu Dein Erstarren) vgl. Hiob 18, 2; Ewald §. 332 c. פוגה nur hier (vgl. הפוגה III, 49) von פוג starr sein, vom Stocken des Herzens Gen. 45, 26; daher: Stockung, Stillstand, so dass der Sinn ist: Lass den Thränenguss nicht versiegen. דמם eig. still sein, dann auch stillhalten, innehalten, ruhen = ablassen; so דמם Jer. 47, 6 und דמה III, 49; Jer. 14, 17, vgl. Hupfeld zu Ps. 4, 5. — בהעין ist nicht: Thräne (Pareau), sondern: Augapfel; vgl. Ps. 17, 8.

19. Zu רני bemerkt A ben Esra, dass רנן allgemein *clamorem tollere* bedeute (vgl. Spr. 1, 20), sei es in Jubel, sei es in Wehklage, wie hier. LXX: ἀγαλλιάσαι, und Vulg: *lauda*, ist im Zusammenhange unstatthaft. — לראש אשמרות ist nicht = *prima vigilia qua homines altissimo jucundissimoque somno premi solent* (Kalkar nach Bochart. *Hieroz.* I, 396) — wie im Folgenden nach der richtigen Bemerkung von Michaelis ראש הוצות nicht *primam omnium sed initium singularum platearum* bedeutet — sondern nach Richt. 7, 19: beim Beginn der Nachtwachen, wobei aber nicht an die Rufe der sich ablösenden Wächter zu denken ist, durch welche die nur Schlummernde geweckt wurde (Thenius), vielmehr der Gedanke zu Grunde liegt, dass die Klagende die Nacht durch wacht (I, 2), so dass kein Theil der Nacht ohne ihre Klage ist: mit jeder der Nachtwachen immer aufs Neue. Vgl. Ps. 63, 7: in den Nachtwachen will ich denken an Dich = die ganze Nacht hindurch; Ps. 119, 148. — Die Seele oder das Herz ausschütten, in Verbindung mit: vor Jehova, steht von Herzensergiessungen oder Klagen gegen Gott im Gebet; Ps. 42, 5; 62, 9;

102, 1; 1 Sam. 1, 15; wie Wasser ist s. v. a. in Thränen, die dem kummervollen Herzen auch Erleichterung gewähren. Gegen den Zusammenhang und den auf den Thränenenerguss bezüglichen Zusatz erklärt der Chald.: *effunde ut aquas perversitatem cordis tui* (i. e. *confitere peccata tua* Rosenm.) *et convertere in poenitentia*. — Die Hände erheben ist nach stehendem Sprachgebrauch s. v. a. beten III, 41; Ps. 28, 2; 63, 5; 134, 2 (vgl. 1 Tim. 2, 8) und deshalb nicht mit Thenius als Geberde des höchsten Jammers zu fassen. Wenn er zur Begründung dieser Auffassung darauf verweist, dass nach dem ganzen Gedankengang das Geschick ja vollendet ist, nur bejammert werden und deshalb eine Aufforderung zur Bitte um Erhaltung des dahinschmachtenden Lebens nicht mehr eintreten kann, so ist zu erwidern, dass nur hinsichtlich der Stadt, deren Geschick vollendet ist, keine Bitte mehr zulässig wäre, wohl aber für die in grosser Noth befindlichen Uebriggebliebenen, wie denn auch I, 11. 20 dem Gedanken an dieses Elend unmittelbar die Bitte folgt: Siehe Jehova, wie mir angst ist. So ist denn auch bei על נפש nicht an das bereits geendete Leben (Thenius, de Wette) gedacht, wofür נפש (das Lebensprincip) eine sonderbare Bezeichnung wäre; auch stände es in Widerspruch mit den Schilderungen v. 11; IV, 4. 5, wo nicht der Tod der Versmachteten, sondern die Noth der noch Lebenden das Herz der Mütter zerreisst. — Zu העטופים vgl. v. 11. Ewald bemerkt: „Diese Worte würden, wenn sie vom Dichter kommen, ein viertes Versglied bilden. Wirklich weisen sie hin auf verwandte Bilder des Dichters v. 11. 12; IV, 1 und stehen hier dem Sinne nach nicht unpassend. Doch ist diese einzige Störung des Gesetzes dieser Verse schwer als ursprünglich zu denken, es wäre denn zufällig vom Dichter hier einmal sein eigenes Gesetz verletzt.“ Aber diese Ausnahme ist nur dann die einzige, wenn man mit Ewald in I, 7 die ein 4tes Glied bildenden Worte beseitigt hat, auch schwerlich zufällig, sondern mit beabsichtigtem Nachdruck gesetzt, den vor Augen liegenden Anlass zum Beten hervorhebend*). Gegen die Accente hält Thenius c und d zusammen nur für ein Versglied, das etwas länger als in den übrigen Versen ausgefallen sei, „da der mit v. 19 eintretende Schluss der Ansprache des Propheten

*) Hiernach ist Böttchers Meinung (s. zu v. 18) zu beurtheilen, diese Worte seien hier müssig wiederholt „und für die gleich darauf (v. 20) anders angedeutete Lebensgefährdung sogar störend.“

gewiss ein völliger sein sollte“. — Zu בראש חוצות (IV, 1) s. die Bem. bei v. 11.

III. V. 20—22.

20. „Siehe Jehova und schaue: wem hast Du solches gethan?
Oder sollen Weiber ihre Frucht essen, die Kinder, die man
auf Händen trägt?

Sollen im Heiligthum des Herrn Priester und Prophet ge-
tödtet werden?

21. Es liegen auf der Erde in den Strassen Knabe und Greis;
Meine Jungfrau und Jünglinge sind durchs Schwert gefallen.
Du hast getödtet am Tage Deines Zornes, geschlachtet ohne
Schonung.

22. Du rufst wie an einem Festtage meine Schrecken ringsum-
her zusammen,

Und es war am Tage des Zornes Jehovas keiner der entronnen
und übriggeblieben:

Die ich auf Händen getragen und grossgezogen habe — mein
Feind hat sie umgebracht.“

20. Das Gebet, das der Prophet zum Schluss der Stadt in den Mund legt, enthält keine directe auf die Gegenwart und ihre Noth bezügliche Bitte, die man nach den Schlussworten des vorigen Verses erwarten sollte. Die Noth der Gegenwart ist nur der Ausgangspunct für die Frage: Wem hast du also gethan? so nämlich, wie vor Augen liegt. Da aber diese Frage den Gedanken einschliesst, dass die solches Leidende die auserwählte Stadt sei (schief erklärt Thenius: wer, welche Unschuldige und Fromme geopfert worden), so hebt das Folgende sofort zwei Puncte hervor, so unerhört, dass kein Zweifel sein kann: Gott könne solche Greuel nicht wollen, könne solchem Jammer gegenüber nicht unthätig bleiben. Oder sollen Weiber ihre Leibesfrucht essen? (wie geschehen ist vgl. IV, 10) = das kann doch nicht Dein Wille sein. Ergiebt sich diese Deutung der Frage ganz ungezwungen aus dem Zusammenhange, so ist nicht mit Michaelis (Rosenm., Conz) zu übersetzen: *num comedunt alibi q. d. estne hoc unquam fando auditum, quod apud nos factum est?* Der Anstoss, den Viele an dem *suff. masc.* nahmen (obgleich dasselbe häufig genug für das *fem.* steht, Ewald §. 184 c; 247 e; Gese-

nus §. 119 A. 1, so dass es nicht der Rechtfertigung von Michaelis und Neumann bedarf: *enallage generis in suff. masc. pro fem. ad utrumque respicit parentem*), und die Uebersetzung der LXX: *καρπὸν κοιλίας αὐτῶν*, die nur eine erklärende Ergänzung des Ausdrucks enthält, haben zu der unbegründeten Vermuthung Anlass gegeben, dass im ursprünglichen Texte פרי בטן oder פרי בטן gestanden habe, so dass das aus ב entstandene ם nur Rest der ursprünglichen Lesart wäre — eine Conjectur, die auch The-nius noch als „wohl möglich“ bezeichnet. Die sachliche Erklärung des פרים enthalten die folgenden Worte: עללי טפחים, *nom. verb.* von טפח v. 22 (und dies *denom.* von טפח die flache Hand), auf den Händen tragen, pflegen, oder nach Andern: mit den Händen streicheln, bedeutet: Tragung auf Händen; Pflege, so dass durch עללי טפחים die Kinder bezeichnet werden, die noch Gegenstand der sorgsamsten Pflege sind oder sein müssen, also Kinder im zartesten Alter (nicht *parvuli ad mensuram palmae* Vulg. Siehe hierüber, sowie über die Uebersetzung der LXX und andere Deutungen b. Rosenm.) Als Rache des Herrn verkündet solche Gräuel Lev. 26, 29; Deut. 28, 56 und Jer. 19, 9. Oder sollen ermordet werden in dem Heiligthum des Herrn Priester und Prophet? Vgl. 2 Chr. 36, 17. Ganz gegen den Zusammenhang, in welchem nur Unglück, nicht Schuld des Volkes geschildert wird, erklärt der Chald. und nach ihm Clericus diese Worte vom Tod des Sacharja 2 Chr. 24, 20. 21: *numquid decens est, ut occidatur in domo sanctuarii domini sacerdos et propheta? quemadmodum interfecistis Sacharjam etc.*

21. Die Erwähnung des Gemetzels im Tempel führt hinüber zu dem Blutbad, das in den Strassen der Stadt angerichtet worden, bei dem weder Alter noch Geschlecht geschont worden ist (vgl. Jer. 6, 11)*). חוצות als *acc. loci* (Ewald §. 300 b; Ges.

*) Als Parallele zur Schilderung unsers Verses vergleicht Pareau *Lucan* II, 101 ff.:

*Nobilitas cum plebe perit lateque vagatur
 Ensis et a nullo revocatum est pectore ferrum.
 Stat cruor in templis: multaque rubentia caede
 Lubrida saxa madent. nulla sua profuit aetas;
 Non senis extremum piguit vergentibus annis
 Praecipitasse diem, nec primo in limine vitae
 Infantis miseri nascentia rumpere fata.*

§. 116, 1) hat Böttcher treffend als „Gassen durch, ganze Gassen lang“ erklärt.

22. Nach dem Parallelismus der Verba im 2. und 3. Versgliede ist **תקרא** auch auf die Vergangenheit zu beziehen, wie Jarchi es geradezu als gleichbedeutend mit **קראתה** bezeichnet; vgl. Ewald §. 136 b; Gesenius §. 125, 4 c. — Wie an einem Festtage — das ist nämlich der Tag des Zorns (b) für die Feinde — nicht: *die stato temporis = mala eodem tempore in me irruerunt, quasi eis statum aliquem diem dixisses*, Michaelis, Rosenm., siehe zu I, 15. — **מגורי** ist allerdings auch Bezeichnung der Feinde (Vulg.: *qui terrent me*), aber nicht darauf allein zu beschränken, vgl. I, 20, da die bei Jerem. so häufige Formel (6, 25; 20, [3.] 4. 10; 46, 5; 49, 29) allgemeiner Ausdruck für eine von allen Seiten mit Gefahren bedrohte Lage und den darin herrschenden Schrecken ist. Neumann: „Die Schreckensgewalten ringsumher, die es zusammenjagen und zusammenschlagen, bis es vergeht.“ Ewald weist in der 3. Auflage die Deutung dieser Worte nach der erwähnten bei Jer. häufigen Formel zurück und behauptet **מגורי** müsse sich vielmehr auf die b und c genannten Menschen beziehen. „Das Wort bedeutet: meine Weiler ringsum, und gemeint sind damit die Einwohner der schutzlosen Landstädte und Dörfer, welche sich zur schützenden Hauptstadt wie Beisassen **גרים** (Metöken, die LXX richtig: *παροικίαι*), verhalten. So spielt der ganze Vers deutlich auf ein grosses Ereigniss in jenen Tagen der Belagerung an: „aus der Landschaft flüchteten sich fast alle in die Hauptstadt (wie es ähnlich unter Titus geschah), als solle in dieser wie sonst ein grosses Fest gehalten werden, aber leider wurde es am Ende für sie das grosse Mordfest bei der endlichen Eroberung.“ Auch schon Jarchi erklärte **מגורי** als *vicinos meos*, aber setzte dem Zusammenhange entsprechender hinzu: *improbos, ut sese congregarent adversus me ad perdendum*. Jedoch die Analogie von I, 15 und der Umstand, dass LXX die Formel **מגורי** auch im Weissagungsbuch missverstanden haben, lassen auch hier die Autorität ihrer Deutung zu mangelhaft erscheinen, um darauf eine Erklärung zu begründen, die einmal dem **מגור** (*peregrinatio, habitaculum*) eine so specielle Bedeutung beilegen muss und sodann schwerlich genügend wird erklären können, wie der Prophet die Flucht der Landbewohner nach der Stadt als eine Berufung derselben durch den Herrn bezeichnen

konnte. — פליט ושריד ausser Exod. 8, 22 nur noch Jer. 42, 17; 44, 14. — Ueber טפה s. zu v. 20. — Mit der Klage, dass Niemand dem Gericht entgehen konnte, der Feind selbst die Kinder, die sie sorgsam gepflegt und grossgezogen, morden durfte, schliesst das Lied gleich dem ersten in tiefem Jammer, dem gegenüber aller Trost noch nichts vermag.

Cap. III.

Die Annahme, dass in diesem Capitel die persönlichen Leiden des Propheten Gegenstand seiner Klage sind (Michaelis, Pareau, Maurer, Kalkar, Bleek in der Einl.), ist weder aus v. 14 (s. zu d. St.) noch aus der Schilderung v. 53 ff. (bei der die Möglichkeit bildlicher Deutung nicht geleugnet werden kann) sicher zu begründen. Gegen dieselbe spricht aber 1) dass v. 22 und v. 40—47 unvermerkt ein „wir“ an die Stelle des sonst stehenden „ich“ tritt, woraus geschlossen werden kann, dass der Prophet auch in dem übrigen Theil des Capitels nicht nur von seiner Person und in seinem Namen redet. 2) Will man nicht allen Zusammenhang des Capitels zerreißen, so muss man annehmen, dass das v. 42 und 43 als Strafe der allgemeinen Sünde (wir haben gesündigt) erkannte Schicksal dasselbe ist, dessen Jammer v. 1—18 nach der Erfahrung eines Einzelnen beschreibt — eine Annahme, die, wie die Auslegung im Einzelnen darthun wird, durch mehrfache Beziehungen zwischen beiden Abschnitten sich als richtig erweist. Endlich 3) würde die Klage des Propheten über vergangenes persönliches Leid gegenüber dem gegenwärtigen Nationalunglück ebenso unwahrscheinlich, als in diesem Fall die Stellung unsers Capitels in der Mitte zwischen 4 andern, die das Nationalunglück beklagen, befremdend sein. Die Klage dieses Capitels wird nur dann richtig verstanden, wenn sie als Klage jedes einzelnen frommen Israeliten gefasst wird, als Klage, die, wenn auch von selbsterfahrenen geistigen Leiden ausgehend, doch für alle frommen Israeliten ihre Wahrheit hat, in deren Namen der Prophet redet. Das erkannte schon Aben Esra, wenn er als das klagende Subject die einzelnen Israeliten bezeichnete, und darin stimmen die neueren Ausleger (Rosenm., Ewald, Thenius,

Neumann, Vaih.) meist überein. Treffend sagt Ewald (3. Aufl. S. 324) in Anknüpfung an den noch alles Trostes baren Schluss des 2. Capitels: „Noch nirgends will sich die Klage und die Verzweiflung lösen. Doch da erscheint plötzlich drittens ein einzelner Mann: Der Einzelne kann nach den eigensten Erfahrungen doch eigentlich erst am tiefsten klagen, so dass hier die Verzweiflung zum dritten Male noch schwerer beginnt: aber der Einzelne kann auch am leichtesten durch die eigene tiefste Besinnung über das ewige Verhältniss Gottes zu dem Menschen zur rechten Erkenntniss der eigenen Sünden und der Nothwendigkeit der Busse, damit aber auch zum gläubigen Gebete kommen. Wer ist dieser Einzelne, der so klagt, so denkt und fleht? dessen ich unvermerkt, aber ganz am rechten Orte in das wir übergeht? O Mensch, er ist Dein Bild selbst! jeder soll jetzt reden und denken wie er! und so hat sich unversehends gerade durch diese am schwersten beginnende Rede zum ersten Male der Schmerz in das rechte Gebet aufgelöst. So zeigt dieses Stück, wie auch im wildesten Strudel die göttliche Fassung zu gewinnen ist: ein jeder muss diese durch die eigene Versenkung in die volle ernste Wahrheit gewinnen, und wo auch noch nicht Einer sie gefunden, da ist überhaupt noch kein wahrer Anfang zum Bessern; darum wird hier ein Einzelner als diesen ganzen nothwendigen Handel in sich selbst durchführend vorgestellt.“ In dieser Individualisirung liegt auch die Erklärung der mannichfachen Berührungspuncte zwischen unserm Capitel und dem Buche Hiob, aus dessen Leidensgeschichte der Prophet Klagen und Bilder zur Darstellung der Leidensgeschichte Israels entlehnt. Mit gänzlicher Verkennung des Eindrucks, den diese Entlehnung von Ausdrücken aus der Leidensgeschichte Hiobs, dieses Typus eines Dulders in den Schriften des A. T., auf das Volk machen musste, hat Thenius dieselbe gegen die Authentie unsers Liedes als eines „in Reminiscenzen sich ergehenden“ geltend zu machen gesucht.

Das Capitel enthält zuerst v. 1—18 die Schilderung der geistigen Leiden der Frommen unter dem Elend, das sie der Verzweiflung nahe bringt; II. v. 19—39 Durchbruch der Hoffnung und ihr Erstarken auf Grund der Erinnerung an die göttliche Gnade und Vorsehung; III. v. 40—54 die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes in Vollstreckung der Strafe, deren Jammer aber durch die Werkzeuge derselben so gestei-

gert wird, dass Gottes Hülfe und Rache nicht ausbleiben kann; denn das Verderben der Feinde bahnt allein den Weg zum Heil. Diese Zuversicht spricht IV. der Schluss des Liedes aus in v. 55—66.

I. V. 1—18.

1. Ich bin der Mann, der Elend gesehen hat durch die Ruthe seines Grimmes.
2. Mich hat er geführt und gehen lassen durch Finsterniss und wo kein Licht.
3. Nur wider mich wendet er immer wieder seine Hand den ganzen Tag.
4. Er hat mein Fleisch und meine Haut verfallen gemacht, meine Beine zerbrochen.
5. Er hat mich umbaut, mit Bitterkeit und Mühsal umgeben.
6. In Finsterniss hat er mich versetzt gleich den ewig Todten.
7. Er hat um mich her versperrt, dass ich nicht herausgehen kann, hat schwer gemacht meine Fesseln.
8. Auch wenn ich schreie und um Hülfe rufe — er verstopft mein Gebet.
9. Er hat meine Wege vermauert mit Quadern, meine Steige verstört.
10. Ein lauernder Bär war er mir, ein Löwe im Versteck.
11. Meine Wege hat er weichen lassen und zerriss mich; er hat mich verstört gemacht.
12. Er hat seinen Bogen gespannt und setzte mich als Ziel dem Pfeil.
13. Er hat in meine Nieren gesandt die Söhne seines Köchers.
14. Ich bin zum Gelächter geworden meinem ganzen Volk, ihr Spottlied den ganzen Tag.
15. Er hat mich gesättigt mit Bitterkeit, getränkt mit Wermuth;
16. Und liess an Kieselsteinen sich zermalmen meine Zähne, er bedeckte mich mit Asche.
17. Und es ward verstossen vom Frieden meine Seele, ich habe des Guten vergessen
18. Und ich sprach: Dahin ist mein Bestand und mein Hoffen von Jehova.

1. Zu רָאָה ergiebt sich die Relation von selbst (I, 6. 14; II, 3). Das Elend ist hier im Anfang nur allgemein genannt, und das Fehlen des Artikels spricht gegen Rosenm.'s Erklärung: *miseriam a prophetis dudum denunciata*, sowie gegen die directe Beziehung auf die Zerstörung des Tempels. So Jarchi (mit Betonung des רָאָה): *tempore reliquorum prophetarum, qui de excidio templi vaticinati sunt, non devastatum illud fuit, sed Jeremiae tempore*. Ruthe seines Grimmes, seines, nämlich *castigantis et percutientis*, wie Jarchi hinzufügt. Die Ruthe häufig als Werkzeug der Strafe vgl. Hiob 9, 34; 21, 9; 37, 13; Jes. 10, 5. 24—26. Nach diesen Stellen und nach den Aussagen der folgenden Verse, die nur verstanden werden, wenn sie als Züchtigungen Gottes gefasst werden, ist es unzweifelhaft, das das *suff.* in עֲבַרְתָּ nicht auf den Feind (II, 22) zu beziehen ist (A ben Esra), sondern auf Gott. Bis v. 18 redet der Prophet von Gott, ohne ihn zu nennen, gleich als wenn er sich scheute, so Unerhörtes von Gott auszusagen, oder als wenn ihm dieser entfremdet wäre durch solche Züchtigung. Die Nennung seines Namens und zwar nicht als des allmächtigen Herrn (אֱלֹהִים wie II, 1. 5. 7), sondern als des Bundesgottes, auf den er gehofft, — wenn auch im Zusammenhang verzweifelter Klage — bildet den Wendepunct der Klage. V. 2. Mehr als Andere hat Jeremias Unglück erduldet, indem sein Lebensweg durch Dunkel (Jer. 13, 16; Jes. 5, 30; Hiob 30, 26) geleitet wurde, ohne dass ihm ein tröstliches Licht erglänzte (Mich. 7, 8); drum steht אֲחֵרִי mit Nachdruck voran, und drum steigert sich v. 3 die Klage dahin, dass ihn allein (אֵין, *tantummodo in me, velut me unice et imprimis objectum manus suae gravis designasset*, Michaelis) Gottes Hand immer wieder schlage (Hiob 30, 21), so ununterbrochen sind seine Leiden. — חֲשֵׁךְ *acc. loci, quem quis petit vel quem quis pervadit*, Maurer; in Finsterniss oder durch Finsterniss. — יָשׁוּב יְהוָה, über die Unterordnung des Verbs, um einen adverbialen Begriff auszudrücken, vgl. Ewald §. 285; Gesenius §. 139, 3 b. — Seine Hand, die schlagende Hand Gottes, die die Ruthe hält. כָּל-הַיּוֹם = immerfort, s. zu I, 13.

4—6 schildert die Art dieser göttlichen Züchtigung näher. בָּלָה eigentlich von Kleidern: abgenutzt werden, dann vom Körper (Hiob 13, 28 wo derselbe mit einem Kleide verglichen wird): verfallen, übertr. *de corpore moerore confecto atque absumto*. —

Fleisch und Haut, als das Aeusserliche der persönlichen Erscheinung (IV, 8; V, 10; Hiob 7, 5; 30, 30), bezeichnet mit den Gebeinen im Folgenden den ganzen Körper. Zu שֶׁבֶר עֲצָמוֹתַי bemerkt Pareau: *indicantur animi, fortius irae divinae malorumque sensu conquassati, angores, cf. Ps. 51, 10; Hi. 30, 17* (vgl. zu I, 13). *Contra ossa integra et intacta servare Deus dicitur illi, quem peculiari amore et cura complectitur, Ps. 34, 21.* Zum Bilde vgl. Jes. 38, 13. — V. 5. Wie der Feind beim Einschliessen einer Stadt verfährt, so hat der Herr gegen ihn die Werke des Verderbens aufgerichtet. V. 7. בָּנָה עַל vgl. Deut. 20, 20; 2 Kg. 25, 1; Ez. 4, 2; Koh. 9, 14. Auch das folgende וַיִּקֶּה (נִקֶּה umkreisen, umzingeln) ist ein *verbum obsidionale*, wie es Michaelis treffend bezeichnet, zu dem nach 2 Kg. 6, 14; Ps. 17, 9; 88, 18; Hiob 19, 6 aus dem ersten Gliede עָלַי zu ergänzen ist: dadurch erledigt sich der Einwand gegen unsere Deutung, dass es dann וַיִּקְפְּנִי heissen müsste, und die aus dem vermeintlichen Fehlen des Objects hervorgegangene Verbindung von רֹאשׁ als Object in der Bedeutung Haupt mit וַיִּקֶּה: *perfregit caput* (Schultens origg. I c. 12 §. 6; Dathe)*). Vgl. LXX: ἐκύκλωσεν κεφαλὴν μου, wo das bei dieser Deutung allerdings zu erwartende *pron. poss.* aber eigene Zuthat ist. Einigen Antheil an dieser Deutung hat auch der Anstoss, den man an der Zusammenstellung eines bildlichen und eigentlichen Ausdrucks im zweiten Gliede nahm, welches bei diesen Auslegern lautet: *et lassitudo (sc. mihi est) = fessus procumbo* — ein offenbar zu schwacher Ausdruck nach der vermeintlichen *perfractio capitis*. Gleichen Ursprungs ist die Veränderung von חֲלָאָה in לַעֲנָה nach v. 19 (Castalio, Börmel, Schleussner) oder auch חֲלָאָה, wie LXX: ἐμόχθησε und Chald.: *evulsit capita populorum (= principes) eosque fatigavit*, gelesen zu haben scheinen (Herder bei Börmel Einl. S. 28 f.). Beachtet man aber, dass רֹאשׁ v. 19 und Ps. 69, 20 einen bitteren Saft bezeichnet (Bitteres und Giftiges sind im Alterthum Synonyme), so liegt es nahe, das Wort hier mit dem Syr. als Bitterkeit zu deuten (Vulg.: *fel*). Die Zusammenstellung von Bitterkeit und Mühsal, als den belagernden

*) Neumann mit Beibehaltung der eig. Bedeutung: hat mein Haupt umzingeln lassen und es ist voll Kummerniss und Trauer geworden, so dass die bedrängenden Schaaren etwa nach dem Haupt als Sitz des Lebens ihm standen, es zertreten wollten, und חֲלָאָה dann prädicat. Zeichnung des Erfolgs solchen Umzingelns.

feindlichen Schaaren (Hiob 19, 12), hat aber nichts so Anstössiges mehr. — V. 6 wörtlich aus Ps. 143, 3. Er ist in das Dunkel des Grabes (Ps. 88, 5. 6) oder des Scheol (Ps. 88, 7; Hiob 10, 21. 22) verstossen — als Bild grosser Noth Ps. 30, 4; 88 — gleich den מתי עולם, den Todten der Ewigkeit, den ewig Todten (Vulg.: *mortui sempiterni*), „welche in der langen dauernden Nacht des Grabes und des Todes liegen, aus welcher keine Wiederkehr in dieses Leben stattfindet“ (Clauss bei Hengstenberg zu Ps. 143), deren nach der weiteren Ausführung in Ps. 88 Gott nicht mehr gedenkt, die von seiner Hand abgeschnitten sind (v. 6), d. h. die für immer aufgehört haben, Gegenstand seiner liebenden Fürsorge zu sein. Die meisten Ausleger (Michaelis, Rosenm., Maurer, de Wette, Ewald, Thenius, Neumann, Böttcher *de inferis* §. 423 *) erklären: die Todten der Urzeit = die vorlängst Verstorbenen; aber ob längst oder jüngst gestorben, macht keinen Unterschied, und es würde, wie schon Conz richtig bemerkte, hier „der ungereimten Amphibolie Raum gegeben werden, als ob Todte, die erst vor kurzem gestorben und begraben sind, nicht auch im Finstern lägen.“ Der Chald.: *mortui qui vadunt in alterum saeculum (mundum)*.

7. Das zweite Glied zeigt, dass hier nicht das Bild der Belagerung (v. 5) fortgesetzt (LXX an beiden Stellen: ἀνῳκοδόμησεν κατ' ἐμοῦ), sondern der Vergleich von einem in Kerkermauern eingeschlossenen und mit Ketten belasteten Gefangenen hergenommen ist; so eingeschlossen, eingeengt und bedrängt ist er vom Unglück, wie u. s. w. Vgl. Hiob 3, 23; 13, 27; 19, 8; Hos. 2, 8. — נצנץ in anderem Gedankengang Ps. 88, 9, vgl. Hengstenberg z. d. St. — נחשתי ist nicht ὁ τοῦ τραχήλου μου ζυγός (Symm.), sondern nach 2 Sam. 3, 34; Jer. 39, 7 (נחשתים) meine Fesseln; wie wir ähnlich „Eisen“ statt: eiserne Ketten sagen. — Die beiden folgenden Verse begründen das נצנץ durch Hinweis darauf, dass Gott seine Hülfe versagt (v. 8), während doch alle Auswege abgeschnitten sind. *Occupat objectionem de mitiganda per preces ira dei indeque miseriam suam simul exaggerat*, Michaelis. So laut er auch schreit, der Herr hat sein Ohr verschlossen; v. 44; Hiob 19, 8; Jes. 1, 15; Jer. 7, 16; Ps. 18, 42; Spr. 1, 28.

*) Böttcher hat den Sinn der Uebersetzung: ewig Todte ganz missverstanden, wenn er dabei an eine Unterscheidung von *digni aut indigni qui excitarentur* denkt.

שָׂתָם (nur hier) = סָתָם verstopfen, z. B. Quellen, Brunnen, Gen. 26, 15. 18; 2 Kg. 3, 19. Die hiernach auf den ersten Blick sich empfehlende Deutung, der Prophet klage, dass er nicht mehr beten könne, wird durch das erste Glied zurückgewiesen, so dass mit Michaelis und Rosenm. zu erklären ist: *obstruxit precibus meis viam qua pervenire ad suas aures possint*. V. 9. גִּזְרֵי אֲבָנֵי = גִּזְרֵי 1 Kg. 5, 31 sind behauene Quadersteine (nach 7, 10 von beträchtlicher Grösse), also unbezwingliche Hindernisse der Befreiung. — עֲרָה er hat umgekehrt (synonym mit הִפְךָ 1 Chr. 19, 3), ist nach Jes. 24, 1 s. v. a. zerstört, ungangbar gemacht, vgl. Hiob 30, 13; nicht = *contortas fecit* (Michaelis, Rosenm., Kalk.), *duxit me per tot ambages viarum, ut exitum invenire non possem*, da sich ja der Prophet mit einem auf engen Raum beschränkten Gefangenen vergleicht, der sich nicht von der Stelle rühren kann, dem alle Wege, grosse (a) wie kleine (b), ungangbar gemacht sind. נְחִיבָה ist nicht ein aufgeschütteter dammartiger Weg (Thenius), welches vielmehr die Bedeutung von נִסְלָה ist, sondern im Gegensatz dazu (vgl. Jer. 18, 15, wo zu נְחִיבָה epexegetisch hinzugefügt ist: דֶּרֶךְ לֹא סְלוּלָה) der Steig, den die Tritte des Wanderers gebildet haben, also ein schmaler Weg. Ein solcher kann auf leichte Weise ungangbar gemacht werden, während auf breiteren das Gehen durch grosse Steine verwehrt wird (1. Glied).

10. Unter demselben Bilde wird Hos. 13, 7. 8, vgl. 5, 14, dem abtrünnigen Volke die Strafe Gottes gedroht. Von Feinden steht es Ps. 10, 9; 17, 12. — V. 11. Bei Vergleich von v. 9 ist es klar, dass die Worte דֶּרֶךְ כִּי סוּרָה die Hinderung der Flucht bezeichnen sollen: er hat meine Wege zurückweichen gemacht, weggenommen, nämlich so dass ich sie nicht gehen, nicht entrinnen kann, also ihm zum Opfer fallen muss. Thenius erklärt: er hat mich bei Seite geschleppt, als wenn es hiesse: er hat mich vom Wege weichen gemacht. Da das *Pil.* von סוּר nur hier vorkommt, סוּרָה sonst *part. Kal.* von סָר ist (welche Auffassung auch der Uebersetzung der LXX zu Grunde liegt), so haben Schultens und Dathe auch hier erklären wollen: *viae meae sunt rebelles i. e. difficiles*, was aber, von allem Andern abgesehen, schon deshalb unmöglich ist, weil das vermeintliche *part.* im *Sing.* steht: es müsste דֶּרֶךְ כִּי סוּרִים heißen. Jarchi fasste סוּרָה als *denom.* von סָר: *spinis opplevit vias meas*. — פָּשָׁה ist ἀπ. λεγ., die Bedeutung zerreißen aber durch die Dialecte und die Ver-

wandtschaft mit פצה gesichert, s. Gesenius *thes.*; Rosenm. Ueber שמם vgl. zu I, 13, 16. — V. 12 und 13 dasselbe Bild wie II, 4. מטרה = מטרה 1 Sam. 20, 20; Hiob 16, 12, ist Zielscheibe, von נטר bewahren, beobachten (verw. mit نظر), wie σκοπός von σκέπτομαι. Die Pfeile, welche der Herr als feindlicher Schütze entsendet, sind die von ihm verhängten Uebel und Züchtigungen Deut. 32, 23; Ps. 38, 3; Hiob 6, 4. Und die göttlichen Geschosse drangen verwundend in sein Inneres, Hiob 16, 13. — Die Söhne des Köchers sind (wie Hiob 41, 20 die Söhne des Bogens) die Pfeile. Vgl. den ähnlichen Ausdruck: *gravidā sagittis pharetra* bei Horaz. — V. 13. So jämmerlich zugerichtet ist er Gegenstand des Hohnes und Spottes. עמי nehmen Rosenm., Ewald, Thenius als apocopirte Pluralform für עמים (vgl. Ewald §. 177 a; Gesenius §. 86, 1 b), wie auch einige Handschriften haben. Wenn es aber in diesen nicht bloss Correctur nach ähnlichen Stellen ist, so hat die Vermuthung Pareaus viel für sich, dass das מ vielmehr zu dem folgenden מגינתם gehört, so dass man מגינתם las wie v. 63. Die Existenz solcher apocopirten Pluralform ist aber in der That problematisch, und die Annahme Lowths S. 160 und 295, עמי sei *forma constructa pro absoluta* so ungehörig an dieser Stelle, dass man mit den alten Uebersetzungen bei der Fassung des ׀ als *suff.* stehen bleiben muss. Rosenm.'s Behauptungen, das beigesetzte כל und das *suff. plur.* in מגינתם verlange die pluralische Fassung von עמי, erledigen sich, die eine durch Vergleich von Gen. 41, 40, die andere durch die Möglichkeit einer *constructio ad sensum* bei dem coll. עם. Sachlich richtig umschreibt der Chald.: *omnibus protervis populi mei* (nach Dan. 11, 14). Dass es solcher genug gab, deren Gottlosigkeit auch durch das Gericht nicht gebrochen worden, zeigt die Geschichte der auf die Zerstörung folgenden Zeit bei Jer. 41 ff.; und aus dem Verfahren Ismaels und seiner Anhänger gegen die 80 Männer von Sichem, Silo und Samaria, die mit allen Zeichen der Trauer über Gottes Strafgericht nach Mizpa kommen (41, 4; vielleicht um zur Feier der in den 7. Monat fallenden Feste nach Jerusalem zu ziehen, s. zu I, 4), lässt sich wohl auf die Behandlung derer schliessen, welche öffentlich Leid trugen über das hereingebrochene Unglück. Jer. 43, 2 wird auch der Anhang Asarjas und Johannans als freche Männer bezeichnet, und ihr Terrorismus nöthigte auch

die Widerstrebenden, wie Jeremias und Baruch, mit nach Aegypten zu ziehen. — Aehnliche Klage Jer. 20, 7 ff.; Jes. 28, 10; Ez. 12, 22. שחק und נגינה Gegenstand des Lachens (Jer. 20, 7; 48, 26; Hiob 12, 4) und Spottliedes (v. 63; Ps. 69, 13; Hiob 30, 9). — Zu v. 15 vgl. v. 30; Jer. 9, 14; 23, 15; Hiob 9, 18.

16. Da גרס in Ps. 119, 20, der einzigen Stelle, an der es sich sonst noch findet, und auch das verwandte, nur im Derivat. גרש (das Zermalmte Lev. 2, 14. 16) vorkommende גרש intrans. (nicht wie ערס und حرش trans.) Bedeutung hat, so kann das *Hiph.* an unserer Stelle nicht doppelt transitiv sein. So Ewald: er liess meine Zähne zermalmen Steine, mit der Bemerkung: „das ב in בהצץ gehört zum einfachen Verbum גרס zermalmen, welches wie viele Verba der Art, z. B. פרש I, 17 entweder unmittelbar d. i. mit dem *acc.* oder loser mit ב verbunden wird.“ Diese zu I, 17 besprochene Structur muss aber als unmöglich erscheinen, sobald 2 *acc.* von einem Verbum abhängig sind; und die Ewald §. 282 d (vgl. Gesenius §. 135*) erklärten Wendungen sind sämtlich anderer Art. Also: er liess zermalm werden oder sich zermalmen an Kieselsteinen*), eig. Steinsplitter, von der Bedeutung des Verbums: zerspalten, zersplittern, wie הציץ auch für הץ steht (Ps. 77, 18). Gleicher Identificirung mit הץ an unserer Stelle steht aber der Zusammenhang entgegen; dieser Gedanke würde v. 12. 13. an seiner Stelle sein, und Spr. 20, 17 ist die Bedeutung Kiesel gesichert: Lieblich schmeckt dem Manne das Brot des Truges; hernach aber wird ihm der Mund voll Kiesel. Die Vergleichung dieser Stelle hat die älteren Ausleger unsern Vers als Fortsetzung des Bildes in v. 15 (er hat mich gesättigt mit Bitterkeit u. s. w.) betrachten lassen, so dass sie das erste Glied von steinigem Brot verstanden, das dem Propheten gereicht worden**). Dazu passt aber nicht das zweite Glied; denn die Uebersetzung der LXX: ἐψώμισέν με σποδόν und Vulg. *cibavit me cinere*, welche Maurer gern durch Vergleich von Ps. 102, 10 (Asche wie Brot essen) und d. arab. حفس stützen möchte, ist sprachlich nicht

*) LXX übersetzen: ψήφω, was Vulg. (nach Orig.) vom *calculus arithmeticus* gedeutet zu haben scheint: *fregit ad numerum dentes meos* (vgl. Rosenmüller).

**) Etwas anders gewendet bei Thénius, nach welchem „an die grausamste Behandlung zu denken, die bildlich geredet Steine anstatt des Brotes darbietet.“

zu erweisen. Das mit dem ἄπ. λεγ. כפש verwandte חבש und das arab. كبس I. IV haben die Grundbedeutung: bedecken; und אכפש באפר steht im talmud. Sprachgebrauch von der *ecclesia pressa et tanquam cineribus obruta* (Fürst conc.). C. B. Michaelis vergleicht כבש *subigere: subegit me in cinerem*, wie auch der Chald. übersetzt: *humiliavit me in cinere*, während J. D. Michaelis nach dem arab. كفس übersetzt: *volutavit me in cinere*, in Uebereinstimmung mit Luther: er wälzet mich in Asche. So auch Ewald; andre Erklärungen s. b. Gesenius *thes.* und Rosenmüller. Ist demnach das zweite Glied von dem Bedecken mit Asche oder dem Niederwerfen (Wälzen) in Asche als bildliche Bezeichnung des Versetzens in tiefe Trauer, vgl. Ez. 27, 30, zu verstehen, so wird das erste Glied sich am leichtesten in den Zusammenhang einfügen, wenn man es mit Wiedenfeld und Neumann dahin versteht, dass der zu Boden Geworfene vor Schmerz mit den Zähnen an den Steinen nagt. Kalkars Erklärung: *nihil aliud his verbis designari quam graviter se ab hostibus esse afflictum deo permittente (qui quidem facit quod permittit)*, ist zu allgemein und beruht dazu auf falscher Deutung und Vergleichung der Redensart: die Zähne zerbrechen, in Ps. 3, 8; 58, 7. — V. 17. Bei der Frage, ob חזנה als 2. pers. oder mit den alten Uebersetzungen als 3. pers. zu fassen ist, entscheidet der Umstand, dass weder vorher noch nachher eine Anrede an Jehova sich findet, der bisher auch noch gar nicht genannt ist, und dass die nächsten Verba in der ersten Person stehen (denen das erste Glied des Verses sich passend beiordnen würde, wenn כפש als subj. von חזנה genommen wird) für die alten Uebersetzungen, denen auch Ewald, Böttcher und Thenius gefolgt sind. Demnach ist חזנה hier intrans., aber schwerlich: es ekel mir vor Heil, denn nach Hos. 8, 5 heisst das intr.: Ekel einflössen, nicht Ekel empfinden; in letzterer Bedeutung nimmt es einen acc. zu sich und geht in die trans. Bedeutung über (s. zu II, 7); auch ist die Erklärung: es hatte sich meiner der völlige Lebensüberdruß bemächtigt, so dass ich gar keinen Sinn für Glück mehr hatte (Thenius), weder mit der Bedeutung des שלום*) noch mit dem Ausdruck der Verzweif-

*) שלום ist nach hebr. Sprachgebrauch nicht positives Glück und Heil, sondern zunächst negativer Begriff: *integritas, incolumitas*. Und nun denke man: Abscheu vor dieser *incolumitas*, deren Vernichtung bisher unter den verschiedensten Bildern beklagt worden ist!

lung im folgenden Verse, der einen sehr lebhaften „Sinn für Glück“ voraussetzt, in Einklang. Sondern: nach 2 Chron. 11, 14, wo das *Hiph.* von נָזַח mit נָךְ verbunden ist in der Bedeutung: von etwas verstossen, kann das intr. bedeuten: verstossen sein, wie auch Michaelis, obgleich er der andern Fassung folgt, als möglich anerkannte und Vulg. in der That übersetzt: *repulsa est a pace.* — Ich habe des Guten vergessen, nämlich weil mir schon lange nichts Gutes mehr, sondern nur noch Uebles zu Theil wird. Solch beständiges Unglück lässt den Propheten an aller Hoffnung verzweifeln: V. 18. נִצָּח ist Festigkeit, Dauer, Bestand, auch die Kraft, welche Dauer und Bestand verleiht, wie Jes. 63, 3—6, wo man ohne Grund einen andern Wortstamm annimmt. Chald. und Syr.: *robur meum.* Den Sinn erkannte schon richtig Michaelis: *actum est de me; consistere amplius non possum.* Neuere Ausleger (Rosenm., Kalkar, Thenius) erklären: mein Vertrauen; doch ist נִצָּח an der einzigen Stelle, wo es so übersetzt werden kann (1 Sam. 15, 23: Jehova ist נִצָּח יֵשׁוּעַ), nach seiner Grundbedeutung als das Feste, Beständige, der Gegenstand des Vertrauens, was hier nicht passt. (LXX: *νῆκος*; und danach Ewald 3. Aufl.) Seine Lebenskraft ist geschwunden unter so vielen Leiden und auch all sein Hoffen von Jehova: er hofft nichts mehr von Jehova, wie könnte er es auch, da ja gerade dieser ihn zu verderben sucht. Hier ist der Höhepunkt der Klage: das Schlimmste, was einem Menschen begegnen kann, ist, dass er an Gott irre wird; drum muss auch hier der Wendepunkt sein. Denn verharret er in solcher Verzweiflung, so bleibt nichts als der Tod. Dahin ist sein Hoffen von Jehova, so klagt er und nennt dabei zum ersten Mal den Urheber seines Elends (s. zu v. 1). Dieser Name aber ruft seiner gebeugten Seele ins Gedächtniss, dass, der ihn so schlägt, der Gott der Bundesgnade ist, und die erloschene Hoffnung entzündet sich aufs Neue. Wenngleich dem Versinken nahe, klammert sich das bebende Herz doch an diesen Namen und fasst den Muth zu erneutem Flehen, wenn es auch bisher geschienen, als hülfe alles Beten nichts, als sei ihm der Zugang zu Gott verwehrt (v. 8).

II. V. 19—39.

19. Gedenke meines Elendes und meiner Verstossung, des Wermuths und der Bitterkeit.

20. Gedenken, ja gedenken wirst Du, dass gebeugt ist in mir
meine Seele.
21. Das will ich mir zu Herzen nehmen, darum will ich hoffen.
22. Gnaden Jehovas sind es, dass wir nicht gar aus sind, dass sein
Erbarmen nicht zu Ende.
23. Neu ist es alle Morgen; gross ist Deine Treue.
24. Mein Theil ist Jehova, spricht meine Seele, darum will ich
auf ihn hoffen.
25. Gütig ist Jehova denen, die auf ihn harren, der Seele, die
ihn sucht.
26. Gut ist es, dass man hoffe und zwar stille auf die Hülfe
Jehovas.
27. Gut ist es dem Manne, wenn er trägt ein Joch in seiner
Jugend.
28. Er sitzt allein und schweigt, wenn er ihm etwas auflegt,
29. Er beugt in den Staub seinen Mund: vielleicht ist noch Hoff-
nung!
30. Er reicht dem, der ihn schlägt, den Backen und lässt sich sät-
tigen mit Schmach.
31. Denn nicht verstösst auf ewig der Herr,
32. Sondern wenn er betrübt hat, erbarmt er sich wieder nach der
Fülle seiner Gnade.
33. Denn nicht von Herzen plagt und betrübt er die Menschen-
kinder.
34. Dass man zertritt unter seine Füße alle Gefangenen der Erde,
35. Dass man beugen lässt das Recht eines Mannes vor dem
Höchsten,
36. Dass man unterdrückt einen Menschen in seiner Sache — dar-
auf sieht der Herr nicht?
37. Wer ists, der sprach und es geschah, ohne dass es der Herr
geboten?
38. Aus dem Munde des Höchsten — geht nicht daraus das Böse
und das Gute?
39. Was klagt ein Mensch, so lange er lebt, ein Mann über seine
Sündenstrafe?

19. *Luctatur hic* — sagt Michaelis so treffend — *contra desperationis affectum, quo tentatur v. 18; mox inde per fidem emersurus v. 20.* Die Wiederaufnahme von עָנִי aus v. 1, לַעֲנָה aus

v. 15 und **אש** aus v. 5 stellt diesen Vers als Zusammenfassung des Inhalts der ganzen vorhergehenden Schilderung dar. (Ueber **מורר** s. zu I, 17). Der Prophet ist gewiss, dass, wenn Gott der Fülle des über ihn ausgeschütteten Elends nur recht eingedenk werde, sein Mitleid erregt werden müsse (Vaih.), und diese Gewissheit spricht sogleich v. 20 a zuversichtlich aus. Dieser so einfach scheinende Zusammenhang beider Verse unter einander und mit dem Vorhergehenden ist vielfach verkannt worden. Am unglücklichsten ist Ewalds so zuversichtlich aufgestellte Behauptung: „dass v. 19 nicht Gott, sondern der erste beste Hörer angeredet wird, versteht sich von selbst. Desto schärfer ist dann der Gegensatz der Selbsterinnerung v. 20.“ Auch vorausgesetzt, dass die hier angenommene Deutung des **זכר** im folgenden Verse richtig wäre, so würde doch solche Apostrophe an den „ersten besten Hörer“ ebenso zwecklos als ohne nähere Bezeichnung (vgl. I, 12) unverständlich sein: zwecklos, weil von Menschen der Prophet den Züchtigungen Gottes gegenüber keine Hülfe und nach dem wiederholten **אין מנוח** des 1. Cap. (vgl. II, 15) auch keinen Trost erwarten kann; und unverständlich, weil im Vorhergehenden und im Folgenden die Gedanken des Propheten ausschliesslich auf Gott gerichtet sind. Böttcher stellt in Abrede, dass **זכר** *imper.* sei, und fasst diese Form als *inf.* *), der v. 20 wieder aufgenommen werde: Gedenken meines Elendes gedenken (dess) darf sie, so beugt sich meine Seele — eine Construction, die beispiellos (denn in den als Beleg citirten v. 43. 44 wird dieselbe Form des *verb. finit.* wiederholt) und hinsichtlich des Wechsels der Formen des *inf.* (*constr.* und *abs.*) räthselhaft wäre. Wenn aber Thenius, der dieser Erklärung folgt, zu ihrer Begründung hinzufügt: „Erst bei jener Auffassung gewinnt der erste Abschnitt (der nach Thenius bis v. 20 geht) einen richtigen Abschluss: die Vergegenwärtigung alles dessen, was ich erduldet habe und noch erdulde, schlägt mich völlig nieder; worauf von v. 21 an die Erhebung folgt“, so ist zu bemerken, dass nach dem Ausbruch der Verzweiflung in v. 18: Dahin ist meine Lebenskraft und mein Hoffen von Jehova, die Worte: meine Seele ist gebeugt in mir, einen viel zu matten Schluss bilden würden. Unzweifelhaft ist es auch mehr der Wahr-

*) So übrigens auch schon frühere Ausleger, aber v. 19 mit v. 18 eng verbindend. Vgl. Münster: *secundum quosdam est זכר infinit., ut sit sensus: perit spes mea, recordante me afflictionis meae.*

heit gemäss, die „Erhebung“ mit einem Gebetsseufzer (v. 19) als mit einer wenn auch noch so erhebenden Reflexion (v. 21 ff.) beginnen zu lassen. — Alle diese Erklärungen gehen gleicherweise von der Ansicht aus, dass **הַזְכוּר** v. 20 die 3. pers. fem. und **נַפְשִׁי** Subject des ganzen Verses sei (wie schon Jarchi, LXX, Vat., Grotius; unter den Neueren auch de Wette, während Maurer und Neumann die Frage unentschieden lassen). Scheint das auch der Einfachheit der Interpretation besser zu entsprechen, so ist doch der Gedanke: So oft meine Seele daran denkt, beugt sie sich in mir, als Zwischensatz zwischen v. 19 und 21 nicht an seinem Platze und als Hauptsatz (wie schon oben gegen Thenius bemerkt) nach v. 18 zu schwach; auch macht die Verbindung mit dem Folgenden Schwierigkeiten. Wenn Ewald zur Herstellung des Zusammenhanges übersetzt: (20) Hält sich es meine Seele vor, beugt sie sich in mir, (21) halt ich lieber dies mir vor (nämlich was v. 22. 23 folgt), so hat er das „lieber“ eben willkürlich hinzugehan. Fasst man dagegen mit Luther, Michaelis, Pareau, Rosenm., Kalkar **הַזְכוּר** als 2. pers. (aber nicht imperativisch wie Vaih., da der *inf. abs.* beim imperativisch zu fassenden *imperf.* nur bei einem ernstlichen Gebote steht, von dem hier ja keine Rede sein kann), so enthält v. 20 a den Ausdruck der stetig wieder erstarkenden Hoffnung, einer Hoffnung, die schon der Erhörung der eben ausgesprochenen Bitte gewiss ist. Vgl. Michaelis: *verbum fiduciae (quod nexus versiculi sequentis poscit) et firmæ ac certæ fiduciae (propter emphaticam verbi geminationem), quam eluctata fides desperationis affectui opponit q. d. precatus sum, ut meminisses etc., sed et plane confido, te ita facturum esse.* — **וְהִשִּׁיחַ**, wofür das *Kri* **וְהִשִּׁיחַ**, ist nicht *Hiph.* von **שִׁיחַ** (wie die Wörterbb. haben), das dann auch mit LXX (*Venet.*) **ἀμψιγύνην ἐμὴν ψυχὴν** gefasst werden müsste, sondern Nebenform des *Kal* mit *Jod*, wie Jer. 18, 22 auch **שִׁיחָה** statt des gewöhnlichen **שִׁיחַ** sich findet. LXX, Luther, Dathe, Conz, Böttcher lesen oder ändern die Lesart in **הִשִּׁיחַ** (Luther: denn meine Seele sagt es mir); so auch Pareau, der aber andererseits **הִשִּׁיחַ** zu lesen vorschlägt (*sedabis in me animum meum*), während Schleussner in derselben Absicht neben **הִשִּׁיחַ** auch **עַל** statt **עָלַי** liest und nach Analogie der Redensart **עַל לִבִּי** übersetzt: *loqueris ad animam meam = consolaberis*. Die Veranlassung zu diesen Aenderungen scheint in dem Anstoss zu liegen, den man daran nahm, dass nach

dem Ausdruck so zuversichtlicher Hoffnung im ersten Gliede wiederum die Trauer sich ausspricht. Wenn nun auch dieser Anstoss wesentlich gemildert wird durch die Erwägung, dass die so hoch gehenden Wogen im Innern des Propheten nicht mit einem Male sich legen, und durch Erwägung des Unterschiedes, der zwischen dem Ausdruck unsers Verses und dem in v. 18 stattfindet — eines Unterschiedes, der nur durch die mit v. 19 eingetretene Erhebung erklärlich ist — so hat er doch immerhin Berechtigung genug, um die Subordination des Satzes ^{וְהָשִׁיחַ וְגו'} zu empfehlen. Nach Analogie von Gen. 30, 27 נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי kann man entweder mit Rosenm. übersetzen: Gedenken wirst du, dass meine Seele u. s. w., oder mit Maurer und Neumann annehmen, dass das zweite Glied zu den als Object des תִּזְכֹּר aus v. 20 zu wiederholenden Substantiven ein weiteres Object (nach Vaih.'s Ausdruck: zu dem objectiven Leiden noch das subjective) hinzufügt; also: Gedenken wirst du daran und dass meine Seele u. s. w. Dann schliesst sich auch v. 21 ganz ungezwungen an. Denn da עַל-כֵּן v. 24 als Schlussvers der Strophe 22—24 wiederkehrt, so ist es auch hier, wie schon nach der Bedeutung von עַל-כֵּן als Ausdruck einer starken Folgerung aus Vorhergehendem (Ewald §. 353 b) am wahrscheinlichsten ist, als Schluss von v. 19—21, nicht als Einleitung zum Folgenden (Kalkar, de Wette, Ewald, Maurer, Thenius, Vaih.) zu fassen. Dann muss aber auch זָמַח, das an und für sich sowohl auf das Vorhergehende als auch auf das Folgende gehen könnte, auf den Inhalt von v. 20 bezogen werden, dass nämlich Gott des Elendes gedenken werde. Nichts kann den in des Sängers Seele eingetretenen Umschwung besser bezeichnen, als das doppelte עַל-כֵּן אֲחִיל v. 24 am Schluss dieser und der folgenden Strophe, nachdem die vorige in die verzweiflungsvollen Worte: אָבִיר תִּזְחַלְתִּימִיָּה' ausgegangen war. — Zu v. 20 vgl. noch Ps. 42, 5—7 und zu עָלַי (bei mir = in mir) Ewald §. 217 i und Maurer zu Jer. 8, 18.

22. Zum Verständniss dieses Verses bedarf es vor Allem der Entscheidung über die Form רַמְנוּ. Ausser an unserer Stelle findet sie sich noch Ps. 64, 7; Num. 17, 28; Jer. 44, 18. An den beiden letzten Stellen ist sie unzweifelhaft 1. *pers. plur.* statt רַמְנוּ, nach Analogie der Verba עָר' gebildet (vgl. Ewald §. 197 b; Gesenius §. 66, 11), zumal bei Jeremias, wo in demselben Capitel als 3. *pers. plur.* zweimal (v. 12 und 27) רַמְנוּ steht. Muss dies schon für den

jeremianischen Sprachgebrauch als entscheidend angesehen werden, und ist es auch in der Ps.-Stelle möglich, die Form als 1. *pers.* zu fassen, so erscheint es um so befremdlicher, wenn nach Gesenius *thes.* und Ewald §. 83 b gerade an unserer Stelle חמנו 3. *pers. plur.* = חמו sein soll. So übersetzen ausser Ewald auch Paireau, Thenius, Vaih.: die Gnade Jehovas hört nicht auf, nie endet seine Barmherzigkeit. Aber weder die LXX, deren *Cod. Vat.* (*Cod. Alex.* lässt v. 22 — 24 ganz aus) in ziemlicher Verwirrung des Textes beide Fassungen neben einander bietet (συντελέσθαι und συνετελέσθημεν), noch der Chald. und Syr., welche — vielleicht auch nur *parallelismi studio ducti* (Maurer) — die 3. *pers.* wiedergeben, haben gegenüber der Instanz aus Jer. 44 hinlängliche Autorität, die Richtigkeit der Fassung חמו = חמנו zu bezeugen. Und selbst dann würde gegen den angenommenen Parallelismus und die Beziehung der beiden כי auf זאת und על-כן v. 21 (Ewald, Thenius) die verschiedene Stellung derselben in beiden Vershälfen zu erinnern sein. Nimmt man dazu, was oben über על-כן und seine Rückbeziehung gesagt wurde, so müsste das erste כי nach Gen. 18, 20; Jes. 7, 9 (Ewald §. 330 b) als Partikel der Versicherung und das zweite als begründend gefasst werden: die Gnade Jehovas, ja, sie ist nicht zu Ende, denn sein Erbarmen hört nicht auf, neu ist es alle Morgen u. s. w. Wir bleiben aber bei der als im jeremianischen Sprachgebrauch begründet nachgewiesenen Fassung von חמנו als 1. *pers.* stehen und nehmen כי beide Male in derselben Bedeutung gleicherweise von חסדי יהוה abhängig: Gnade Jehovas ist, dass wir nicht gar aus sind, dass sein Erbarmen nicht aufhört. Beides, Erhaltung wie Erbarmen, ist ja Ausfluss und Beweis der Bundesgnade, welche durch חסד bezeichnet wird. חסדי יהוה, vgl. Ps. 89, 2; 107, 43; Jes. 63, 7, sind Beweise dieser Gnade. Wieviel zuversichtlicher konnte des Propheten Hoffnung sich erheben, wenn sie auf solche Erfahrung der göttlichen Gnade in der Bewahrung vor noch schlimmerem Loos sich stützte, wie sie bei unserer Fassung in חמנו לא חמנו ausgesprochen wird (vgl. v. 32), als wenn diese Worte nur eine Betrachtung über die Unveränderlichkeit der göttlichen Gnade enthielten, mit der doch seine Lage im schreiendsten Widerspruch stände. Auch Neh. 9, 31 zeigt bei den Exulanten das Gefühl lebendig, Gottes grosse Barmherzigkeit sei es, dass er es nicht gar aus gemacht mit ihnen. — V. 23. Die Position zu dem לא כלו 22 b. לבקרים Ps. 73, 14;

Hiob 7, 18; Jes. 33, 2. Der Morgen kommt als Anfangszeit des Tages in Betracht, so dass der Sinn ist: mit der Erneuerung des Tages erneuert sich die Gnade; *ubi sol et dies oritur, simul et radii hujus inexhaustae bonitatis erumpunt*, Tarn. Das Bewusstsein dieser steten Erneuerung, d. i. Unwandelbarkeit der göttlichen Gnade drängt den Propheten zu dem Gebetsausruf: gross ist Deine Treue! Treue wird Gott zugeschrieben, sofern er seine Verheissungen erfüllt, hier diejenigen, welche die Fortdauer seines Erbarmens zusichern, oder allgemeiner, welche er als Bundesgott gegeben. Denn in diesem Bunde ist Jehova wie Israels (Jer. 16, 10) so jedes Einzelnen Theil, v. 24 (Ps. 16, 5; 73, 26 u. ö.), hat er sich dem Volk wie dem Einzelnen zu eigen gegeben; und im Besitz des Herrn und seiner Gnade findet der Prophet Trost, wenn ihm auch Leib und Seele verschmachtet, und festen Grund zu neuer Hoffnung. Ganz missverstanden ist die Bedeutung des ersten Gliedes von Vaih., der, an Rosenm. sich anlehnend, bemerkt: Jehova ist mir gleichsam im Loose zugefallen, ich bin auf ihn gewiesen, darum will und muss ich auch bei ihm ausharren bis zum Tode — ein Gedanke, der allenfalls zur Grundlage der Resignation, aber nicht neuer Hoffnung dienen kann.

25 ff. Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden. Stillesein und Hoffen (im Gegensatz zum Murren und Verzagen) sind die Bedingungen des endlichen Heils (v. 31), vgl. Jes. 30, 15; Ps. 37, 5. 7. — In der Erklärung von v. 26 folgen wir Ewald, der zu den ersten Worten des Verses bemerkt: Das יהוה ist hier nach §. 235 a so zu fassen, dass יהוה obwohl mit bleibendem *j* jussiv ist: gut ist, dass man warte u. s. w. [יהוה fut. Hiph. von חוה = חל, vgl. Gen. 8, 10; Richt. 3, 25, wie andererseits חל = חוה Jer. 4, 19 Kri.] So auch Gesenius thes. S. 398, während er S. 590 יהוה als *adj.* fasst. Gegen Maurers Annahme, יהוה und דומם seien *subst.*, wie gegen die Fassung beider Worte als *adj.* (so דומם bei Rosenm., nach Analogie von יקש Koh. 9, 12), wobei דומם correlative zu nehmen wäre, spricht sowohl der Umstand, dass das ל in לחשוותה zu יהוה gehört, also דומם dem יהוה unterzuordnen ist, als auch der Ausdruck טוב לגבר כי, der dem unsrigen sichtlich parallel läuft*). דומם ist *adverb.* (Jes. 47, 5) wie ריקם.

*) Neumann nimmt טוב in v. 26 und 27 als Fortsetzung des טוב in v. 25: gütig ist Jehova denen, die auf ihn hoffen, gütig — und wer harrt, gütig dem Mann u. s. w. Aber v. 26 wäre eine sehr harte Ellipse anzuneh-

Ueber Böttchers Conjecturen: טוב שיחילו דומם (gut, dass sie harren in Stille) siehe bei ihm selbst in der N. Aehrenl. — v. 27. Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ist leicht, wenn man ein „dazu“ ergänzt, nämlich, um still zu harren (um so harren zu lernen). Durch Uebung in der Leidensschule schon in der Jugend lernt es sich am leichtesten, *quod recens testa semel imbibit, hujus rei odorem non facile amittet* (Münster). — Das Joch ist nach dem Zusammenhange das Joch schweren Leidens, nicht pädagogischer Strenge (wie der Chald. erklärt). Die Lesart מנעוריו (LXX, Theod. und einige Hdschr.), welche die Uebung in der Leidensschule als eine von der Kindheit an dauernde schildern würde, ist entweder Schreibfehler (נ für ב, Thenius) oder unnöthige Correctur, und die Folgerung von J. D. Michaelis (in der Uebers. und Note 97 bei Lowth *prael.* XXII) aus בנעוריו, Jeremias habe dies als Jüngling geschrieben, die Klagelieder also auf den Tod des Josias verfasst, ebenso willkürlich, als die Beziehung des Worts auf die eigene Erfahrung des Jeremias, der durch sein früh übernommenes Prophetenamt (Jer. 1, 6—8) früh mit Leiden vertraut geworden sei (Kalkar, Vaih.), bei der Allgemeinheit der Sentenz unpassend ist.

28. Luther, Pareau, de Wette, Maurer und Thenius machen die Verse 28—30 noch abhängig von כי in v. 27, und Letzterer begründet diese Fassung durch die Bemerkung, die folgenden Sätze seien Exposition von ישא על v. 27. Da aber dort der Nachdruck auf בנעוריו liegt, so müsste dies Wort auch die folgenden Sätze beherrschen, was jedoch ebenso gegen seine Stellung (am Ende von v. 27) als gegen den guten Sinn verstösst. Es ist aber auch kein Grund vorhanden, die folgenden Verba als Cohortative zu nehmen (Rosenm., Ewald), während die zunächstliegende indicativische Fassung dadurch empfohlen wird, dass dann in treffender Weise die Frucht der frühzeitigen Uebung im Leiden, wie sie zur Zeit der Trübsal sich offenbart, geschildert wird: er sitzt einsam und schweigt, wenn u. s. w. Dass dabei das Schweigen die Hauptsache ist, zeigt v. 26. 29. 39; einsam, wie es Trauernden ziemt. כי נטל ist temporal zu fassen: wenn er (nämlich Jehova, wie sich aus dem Zusammenhang leicht ergänzen

men (auch würde statt ידוה am Schluss das *suff.* stehen) und v. 27 würde die Meinung erwecken, als sei Gott nur dem gütig, der in seiner Jugend Leiden trage.

lässt*) ihm etwas auflegt. Gegen Rosenmüllers (die vermeintliche Ermahnung des ersten Gliedes begründende) Erklärung: *nam imposuit deus*, hat schon Thenius mit Recht bemerkt, dass dann ja gerade das Wort, auf welchem der Nachdruck liegt, ausgelassen sein würde. — V. 29. Die zweite Frucht der Uebung im Leiden ist die demüthige Unterwerfung unter Gottes gewaltige Hand (deren Bezeichnung von der bekannten morgenländischen Sitte hergenommen ist, Ehrerbietung und Unterwürfigkeit durch Niederwerfen zur Erde auszudrücken, vgl. Hiob 1, 20. 21) und das Festhalten an der Hoffnung auch in der schwersten Trübsal, Jer. 31, 17; Hiob 11, 18. — Das Fehlen von v. 29 in den Handschriften der LXX ist durch ein Abirren des Auges beim Abschreiben von dem δώσει v. 29 auf das δώσει des v. 30 zu erklären. — V. 30. Die dritte Frucht, das geduldige Ertragen von Misshandlung und Schmach. Das Schlagen auf die Backen steht stets von beschimpfender Misshandlung (בְּחִרְפָּה im zweiten Gliede, wie Hiob 16, 10 בְּחִרְפָּה, ist von den begleitenden Schmähreden zu verstehen, s. v. 61) und zwar überall als einer unwürdigen Misshandlung unschuldig Verfolgter (s. Hupfeld zu Ps. 3, 8). Vgl. Jes. 50, 16, wo dasselbe als Zeichen willigen Ertragens der Leiden von dem Knecht Gottes ausgesagt wird, und Matth. 5, 39. Er wird gesättigt, hier = lässt sich sättigen, vom Erfahren übermässiger Leiden, v. 15; Ps. 88, 4; 123, 3; Hiob 9, 18; 10, 15. Hier wie Ps. 88, 4 ist שָׂבַע mit ב statt mit acc. construiert.

31. Die Trübsal hält ja nicht immer an; vom Herrn ist Hülfe zu erwarten; denn u. s. w. Zum Inhalt des Verses vgl. Jer. 3, 5. 12; zu v. 32 vgl. Ps. 30, 6; Hiob 5, 18; Jes. 54, 8; Hos. 6, 1. — V. 33. מִלִּבּוֹ von Herzen, d. h. so dass es ihm Freude macht, vgl. Jer. 32, 41. Ueber die Form וַיִּגֵּה statt וַיִּגֵּה (wie v. 53 וַיִּדֹּר statt וַיִּדֹּר), bei welcher das vocallose י der 3. pers. mit dem ersten Wurzellaut zusammengeflossen ist, s. Ewald §. 232 f.; Gesenius §. 68. A. 6. — Straft er also die Menschen, so muss

*) Thenius hält mit LXX (ὅτι ἡγοῦν) und Luther die impersonelle Fassung des Verbs deshalb für besser, weil v. 30 jedenfalls an That der Menschen, nicht Gott als Schlagender zu denken sei. Aber die Menschen sind doch nur Werkzeuge göttlicher Züchtigung, Gott der eigentliche Urheber des Leidens, wie ja Thenius selbst in dem folgenden Verse „von Gott geordnete Bedrückung und Misshandlung durch Menschen“ geschildert findet.

er durch Gründe, die ausser ihm liegen, dazu genöthigt sein. Es sind die Sünden der Menschen, welche Gott zum Strafen nöthigen, vgl. v. 42; aber wenn das Mass der Strafe erfüllt ist, nimmt er sie auch wieder weg. — LXX scheinen bei der Uebersetzung ἀπεκρίθη עָנָה gelesen zu haben.

34—36. Die Infinitive mit ל in den folgenden Versen macht Neumann abhängig von dem „aus v. 33 herübertönenden לֹא; nicht, um das Alles zu thun, was Israel jetzt unter der Last seiner Knechtschaft wirklich erduldet“, kommt aber, wenn Gott das Subject der Infinitive sein soll, nothwendig in Schwierigkeiten sowohl mit dem נגד פני עליון (v. 35), als mit אדוני לא ראה (v. 36), das er erklärt: ohne dass der Herr gesehen hätte. Sie sind vielmehr, wie auch fast alle Ausleger annehmen, von לא ראה (v. 36) abhängig. Nun behauptet zwar Böttcher, לא ראה käme nie mit ל construiert vor, und erklärt auch in der N. Aehrenl. diese Verbindung wiederholt für unmöglich; aber — auch wenn man Ps. 64, 6 האדם יראה לעינים ויהוה יראה 7 als verschiedener Deutung fähig bei Seite lassen will — jedenfalls bietet 1 Sam. 16, 7 האדם יראה לעינים ויהוה יראה 7 diese Construction dar und zwar in der Bedeutung: auf etwas sehen (nach Analogie der Construction von בין u. ähnl. Verb.). Es kann sich daher nur noch darum handeln, ob die Sätze: dass man tritt, darauf sieht der Herr nicht, als Aussage (Rosenm.) oder gleich v. 37. 38 fragend (Chald., de Wette, Maurer, Kalkar) zu nehmen sind. Aber auch das ist nicht von wesentlicher Bedeutung: im ersteren Fall enthalten sie einen Einwurf, dessen Widerlegung v. 37 f. bringt, im andern Fall den Ausdruck der Befremdung über denselben und damit schon seine Zurückweisung, die in den beiden folgenden Versen dann noch fortgesetzt wird. Es handelt sich v. 37 f. sichtlich um starke Betonung der göttlichen Causalität im Gegensatz zu deren Leugnung oder Zweiflung, die also in dieser oder jener Fassung vorangegangen sein muss. Ihre Anknüpfung aber findet sie unschwer an dem hinter מלבו לא ענה verborgenen Gedanken: deshalb darf man auf Erbarmen hoffen. Oder, fährt der Prophet fort, will man sagen, davon wisse der Herr nichts, um solche Leiden bekümmere er sich nicht? Im Gegentheil, erwidert er, nichts geschieht ohne Gottes Willen; von ihm kommt das Böse wie das Gute; jenes als Sündenstrafe (s. zu v. 33), drum hilft nicht Klagen und Seufzen (v. 39), sondern nur Umkehr zum Herrn (v. 40). — Michaelis, Dathe,

Ewald, Thenius (Letzterer wenigstens in der weiteren Erklärung, wenn er auch ausersehen, wählen übersetzt) legen dem ראה die Bedeutungen: beschliessen*) und billigen, zufrieden sein, Gefallen haben bei (während Böttcher geradezu רצה an seine Stelle setzt), aber ebenso sehr gegen den Sprachgebrauch, der für diese Bedeutung ראה mit כ fordern würde, als im Widerspruch mit der Betonung der göttlichen Causalität des Leidens im Folgenden, die als Gegensatz zu dem göttlichen Missfallen an den Leiden sich gar sonderbar ausnehmen würde. Den Zusammenhang zwischen beidem zu vermitteln, genügt auch Thenius' Bemerkung nicht: „Wenn schon der Herr an der Misshandlung, die wir erdulden, keinen Gefallen hat, so hätte sie doch ohne seinen ordnenden Willen gar nicht eintreten können“, denn der Gedanke des Vordersatzes würde doch in dem Herzen der Leidenden ein zu lebhaftes Echo finden, als dass die Mahnung zu ergebungsvoller Geduld, die mit v. 37. 38 abschliessen soll, noch von Eindruck sein könnte. — Eine eigenthümliche Erklärung hat Kalkar gegeben: nach ihm wende sich der Prophet v. 34—36 zu den Sünden des Volkes, die besonders in Ungerechtigkeit, falschem Urtheilsspruch u. dgl. (Jer. 5, 28; 9, 3; 22, 2) bestanden und Gott nicht verborgen bleiben konnten (*haeccine deus non videat?*). Das gegenwärtige Unheil sei also nicht zufällig, sondern gerechte Strafe für jene Sünden (v. 37. 38), weshalb man nicht über das Unglück, sondern über seine Quelle, die Sünde, klagen soll (v. 39). Dieser Erklärung steht aber entgegen, dass es nicht räthlich scheint, die sichtlich in Beziehung auf einander stehenden Schlussworte der vv. 36 und 37 וְאֵלֹהִים לֹא רָאָה und וְאֵלֹהִים לֹא צִוָּה von einander loszureissen und ihnen so ganz verschiedene Objecte (einmal die Sünde des Volkes, dann die Strafe dafür) beizulegen. Auch ist nur, wenn die vom richterlichen Verfahren hergenommenen Ausdrücke die Ungerechtigkeit und Bedrückungen der Feinde, nicht ungerechter Volksgenossen, bezeichnen (von denen cap. V verschiedene Beispiele anführt), die Beziehung der ähnlichen Ausdrücke v. 58. 59 verständlich, wo die Bitte um Hülfe aus dem Elend nach v. 48 f. unzweifelhaft auf das dem Volk von den Feinden zugefügte Elend geht. — V. 34. Das Treten unter die Füße, wie das

*) So vielleicht auch LXX: κύριος οὐκ εἶπε, wenn dies nicht durch abirrenden Blick des Uebersetzers auf צוה oder des Abschreibers auf εἶπε im folgenden Verse entstanden oder nur einfacher Schreibfehler für εἶδε ist.

Treten in den Staub, Ps. 7, 6; 143, 3, steht von schonungsloser Behandlung (vgl. unser: mit Füßen treten). — Seine Füße sind die Füße des Tretenden. — אֲסִירֵי אֶרֶץ sind nicht *qui victorum instar in carceribus subterraneis delitescunt* (Michaelis, Pareau), auch nicht die Gefangenen des jüdischen Landes (Otto, Kalkar, Thenius), was אֲסִירֵי הָאָרֶץ heißen würde, sondern allgemein (wie Ps. 2, 2. 8 מַלְכֵי אֶרֶץ und שְׂפָטֵי אֶרֶץ) Gefangene der Erde, und vielleicht bildlich zu verstehen, wie אֲסִירֵי עָנִי Ps. 107, 10. Jedenfalls deutet Tarnov den Sinn der Worte richtig, wenn er sagt: *quos deus virga calamitatis et afflictionis ferit, plane sub pedibus terere afflictoque afflictionem addere gravissimum peccatum est*, Ps. 69, 27; 109, 16. — V. 35: נָגַד *proterve et sine ulla dei reverentia*, Michaelis.

37. מִי זֶה אָמַר וְהָיָה ist nicht mit Rosenm. zu übersetzen: *quis est, qui dixit: factum est non praecipiente deo*, oder mit Neumann: wer ist der, der da gesprochen, dass ihm geschehe, was der Herr nicht geboten, sondern nach Gen. 1, 3; Ps. 33, 9; 105, 31. 34: wer hat gesprochen und es geschah (= so dass sein Wort sich verwirklichte), ohne dass u. s. w. Cast.: *quisnam est quo dicente fiat aliquid injussu domini?* Daraus ergibt sich dann weiter, dass auch v. 38 nicht von אָמַר darf abhängig gemacht werden (Luther, Grotius, Rosenm.); vorausgesetzt, dass Rosenm.'s Fassung von וְהָיָה richtig wäre, dürfte doch hier die Copula nicht fehlen. — Zum Gedanken vgl. Jes. 45, 7; Am. 3, 6. — V. 39. Die mit מַה beginnende Frage wird von den meisten Auslegern auf das erste Glied beschränkt (was seufzt der Mensch?) und das zweite als Aufforderung gefasst, vielmehr über die Sünde zu seufzen. Dieser Gegensatz würde aber fordern, dass auch im ersten Gliede ein Object des Seufzens genannt wäre, das der Prophet eben als unberechtigt bezeichnen will (also: sein Unglück oder ähnl.). Man könnte nun zwar sagen, dass sich dies Object leicht aus dem Zusammenhange ergänzen liesse (v. 38 הָרַעוּת), aber es bliebe doch befremdend, einen so gewichtvollen Gegensatz nicht vollständig ausgedrückt zu finden. Zudem müsste man das im ersten Gliede als *indicat.* stehende Verb im zweiten Gliede in cohortativer Bedeutung ergänzen. Das Bedenken gegen letztere Ergänzung vornehmlich scheint Maurer zu der Erklärung veranlasst zu haben: *verba גַּבַר עַל הָהֵן resposum continent ad ea quae praecedunt, ut hoc dicat vates: quid i. e. cur queritur homo dum vivit?*

Unusquisque ob peccata sua. Hinc illae lacrymae! Peccatis sibi quisque contraxit de quibus queritur mala. Doch dürfte der Zusammenhang, namentlich mit dem Vorhergehenden, worüber M. ganz schweigt, nur schwierig herzustellen sein. Auch die gewöhnliche Erklärung hat diese Schwierigkeit gegen sich; denn Vaih.'s Bemerkung, wenn Alles von Gott kommt, sollte der Mensch mit seinem Schicksal zufrieden (?) sein und nur seine Sünden zum Gegenstand des Klagens machen — beruht auf Missverständniss von 39 a, und der nach Thenius v. 39 ff. mit dem Vorhergehenden verbindende Gedanke: nicht blos in Ergebung und Vertrauen, sondern auch in Erkenntniss der Schuld geziemt es sich, Geduld zu beweisen, ist in seiner zweiten Hälfte ebenso unklar als unwahr, insofern er das folgende Bussgebet als Mahnung zur Geduld betrachtet. Liest man unsern Vers im Zusammenhange mit den Fragen der vorhergehenden Verse, so scheint er auch ganz fragend gefasst werden zu müssen, wie es auch von Pareau, Ewald, Neumann (wenngleich in verschiedener Deutung*) geschehen ist. Wir übersetzen also: Was klagt denn ein Mensch, der noch lebt, ein Mann über seine Sünde (= Sündenstrafe)? so dass die beiden Glieder einen Satz bilden, in welchem der Nachdruck auf dem Klagens liegt; diesem gegenüber fordert der Prophet dann im folgenden Verse zum ernstesten Werk der Busse auf. Dass חַטָּא auch die Sündenstrafe bezeichnen kann, darüber vgl. die Lex. und Hupfeld zu Ps. 31, 11. — Der Gedankengang ist dann, wie schon zu v. 34 f. kurz angedeutet, dieser: Alles Gute und auch das Böse kommt von Gott (v. 37. 38); dieses aber nach v. 32 nicht מַלְכוּ, sondern als Strafe für die Sünden der Menschen und durch diese hervorgerufen. Das Klagen über diese Strafe ist zwecklos (v. 39); nur durch aufrichtiges Erkennen und reuiges Bekennen der Sünde vor dem strafenden Gott ist Hülfe zu erlangen (v. 40). Bei dieser Auffassung liegt in unserm Verse die Verurtheilung der masslosen Klage im ersten Abschnitt dieses Cap., — denn an diese wird man bei יִהְיוּנָךְ vor Allem denken — ein wichtiges Moment für den über die Verzweiflung errungenen Sieg; und mit Recht leitet Tarn. daraus und aus der Aufforderung der fol-

*) Neumann fasst עַל-הַטָּאָה גַּבְרִיִּים wie eine Apposition zu אִישׁ זֶה: was murren denn ein Mensch im Leben, ein Mann bei seiner Sünde? in dem Sinne von: ein sündiger Mann (so lange er Sünde hat, kein Recht, gegen Gott zu murren!).

genden Verse für alle unter dem Druck von Leiden ringenden Seelen die Mahnung ab: *est igitur optimus ex malis emergendi modus deum excusare et seipsum accusare*. Auch ist nur bei dieser Auffassung des Verses יי ohne Zwang zu erklären, das den Auslegern viel Mühe gemacht hat (vgl. z. B. Kalkar, Neumann), von Pareau und Rosenm. sogar für bedeutungslos erklärt worden ist*). Es bezeichnet den Menschen als einen, *cui deus adhuc poenitentiae spatium concedit* (Michaelis und ähnlich Ewald). — אָנָן nur im *Hithp.* und ausser hier nur Num. 11, 1, seufzen, klagen (vgl. das daraus gedehnte אָנָה, im *derivat.* תַּאֲנִיחַ II, 5). — Jüdischen Auslegern folgend, die das Wort durch שָׁקַר, lügen, wiedergeben, erklärt Münster, v. 38 als Leugnung der göttlichen Vorsehung fassend: *blasphema haec vox est „mentiturque homo in peccatis suis.“*

III. V. 40—54.

40. Lasst uns untersuchen unsere Wege und erforschen und zu Jehova zurückkehren,
41. Lasst uns unsere Herzen sammt den Händen erheben zu Gott im Himmel.
42. Wir haben gesündigt und sind ungehorsam gewesen, Du hast nicht verziehen.
43. Du hast Dich in Zorn gehüllt und verfolgst uns; Du hast getödtet ohne Schonung.
44. Du hast Dich in Gewölk gehüllt, dass nicht durchdrang das Gebet.
45. Zu Kehrrecht und Auswurf machst Du uns unter den Völkern.
46. Aufgerissen haben wider uns ihr Maul alle unsere Feinde.
47. Grauen und Grube ist uns geworden, Verwüstung und Verderben.
48. Wasserbäche strömt mein Auge ob des Verderbens der Tochter meines Volkes.
49. Mein Auge fliesst und ruhet nicht, ohne Nachlassen,
50. Bis herabschaut und dareinsieht Jehova vom Himmel.
51. Mein Auge thut mir weh um alle Töchter meiner Stadt.

*) *Scilicet Hebraei hominem etiam dicunt יי, vid. Ps. 143, 2, in qua appellatione cum supplendum sit אָדָם, hoc addidit Jeremias, verborum non paucior.*

52. Gejagt haben mich wie einen Vogel, die ohne Ursach mich befeinden,

53. Sie haben in die Grube verderbt mein Leben und warfen Steine auf mich.

54. Es strömte Wasser über mein Haupt; ich sprach: ich bin verloren!

40. Dass ער in der That mit gewissem Nachdruck steht (Michaelis): „bis zum Herrn hin“, also gründliche, nicht halbwegs stehen bleibende Bekehrung bezeichnen soll, zeigt gegenüber dem Widerspruch von Rosenm. und Thenius (letzterer bemerkt: ער natürlich = אל) Hos. 14, 2. 3, wo ער und אל in nicht zu verkennendem Unterschiede neben einander gestellt sind. — LXX haben die Formen נחפשה und נחקרה für *fem. part. Niph.* gehalten. — V. 41. Dann lasst uns mit den Händen (zu אל vgl. Lev. 18, 18; Ez. 7, 26, wo es mit על wechselt; Ewald §. 217i, S. 561), die von der Gewalt der Noth zum Gebet emporgerichtet sind, II, 19, auch das Herz erheben, „dass sie nicht todt und leblos zum Himmel aufragen“ (Neumann), dass das Gebet (dessen begleitende Geberde das Händeaufheben ist, weshalb Hände aufheben = beten ist, II, 19; Ps. 28, 2) nicht nur ein äusserliches, Jes. 29, 13, sondern ein von Herzen kommendes sei, vgl. Joel 2, 13. — Zu Gott im Himmel, wo der Thron seiner Allmacht, Ps. 2, 4; 11, 4, dass er von dort herabschaue und helfe, v. 50.

42 ff. folgt das Bussgebet (vgl. Dan. 9, 7 ff.), zu dem der Prophet v. 41 aufgefordert hatte, so dass man am Schluss des vorigen Verses ein לאמר ergänzen kann. Zuerst rückhaltloses Bekenntniss der Schuld und Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafe, deren Erinnerung allmählich v. 46 ff. in Schilderung der Trübsal übergeht, die sie gebracht, und des Jammers, den diese Trübsal verursacht. Durch diese Schilderung begründet, kann das mit v. 55 wieder eintretende Gebet zu um so zuversichtlicherem Ausdruck der Hoffnung auf Hülfe sich erheben.

42. מרינו vgl. I, 18. — לא סלחת, weil das Mass der Sünde voll war und deine Gerechtigkeit strafen musste. 2 Kg. 24, 4; Jer. 15, 1. — V. 43. סכרת eig. du machtest ein Geflecht, eine Decke, wozu das לך aus dem folg. Verse zu ergänzen ist, s. v. a. du verhüllst dich (ohne dass man aber mit Gesenius *thes.* und Otto סכך an sich reflexiv fassen darf) im Zorn (vgl. Jes.

54, 8; Ps. 55, 2 und den Gegensatz: das Angesicht leuchten lassen, Num. 6, 26; Ps. 4, 7). Besser vielleicht mit Rücksicht auf das parallele **בַּעֲנָן** im folg. Verse: machst eine Decke dir mit Zorn (vgl. Ps. 91, 4: mit seinem Fittig macht er eine Decke dir) = hüllst dich in Zorn. „So ist der Zorn Gottes ein Gewölk, durch welches nicht nur sein heiteres Angesicht uns entzogen wird, sondern auch unser Gebet gehindert wird, durchzudringen“ (Vaih. zu v. 44). Ist somit **סָ בַּאֲתָן** nur die positive Seite des **לֹא סִלְחָה** v. 42, so ist **תִּרְדַּפְנוּ** in der That, wie das **ו** *consec.* verlangt, Folge dieses Verhüllens in Zorn, und der aus Missverständniss des „Bergens“ von J. D. Michaelis erhobene und von Böttcher und Thenius wiederholte Einwand gegen diese Deutung des Verbs: *qui se obtegit, non persequitur alios, ut statim additur*, kann unsere Erklärung nicht treffen. Ebenso wenig aber auch das von Thenius gegen Ewalds Bemerkung: „Hinter **סָ בַּאֲתָן** wird dieser Satz abgebrochen, um erst v. 44 vollendet zu werden. Eig.: du machtest eine Hülle im Zorn, machtest sie durch Wolken dir“, geltend gemachte Bedenken, dass man die folgende an **סִכּוּת** durch **ו** angeschlossene Rede nicht in Parenthese setzen könne. Dagegen ist gegen Thenius selbst, der übersetzt: du hast uns mit Zorn bedeckt, erstens das Fehlen des *suff.* zu erinnern, das nicht so leicht aus **תִּרְדַּפְנוּ** zu entnehmen sein dürfte, da das Verb im folg. Verse mit **ל** (sonst auch oft mit **עַל**) verbunden ist, sodann aber und hauptsächlich, dass dasselbe ein Bedecken zum Schutz, zum Verbergen und ähnl. bezeichnet, aber nicht ein Bedecken im Sinn von überhäufen, überschütten (wie Luther übersetzt). Es würde zudem das doppelte, offenbar parallele **סִכּוּת** in zwei aufeinander folgenden Versen jedesmal eine andere Bedeutung haben*). — Wie das **תִּרְדַּפְנוּ** zu verstehen sei (vgl. v. 66), zeigt

*) Letzteres Bedenken gilt nun noch in weit höherem Grade gegen Böttchers „nach talmudischem Verbal- und biblischem (Ps. 42, 5) wie talmudischem Nominalgebrauch“ unternommene Deutung des **סִכּוּת**: du flochtest, dichtetest die Zahlen, schlossest die Rechnung ab, summirtest, nämlich unsre unverziehene Schuld — und dies Bedenken wird auch durch die gegen Thenius' Einwand gerichtete Erwiderung (N. Aehrenlese 3, 205) nicht gehoben: „Der Zwang der Buchstabenfolge kann ja auch sehr Heterogenes zusammenführen. Und überdies war **סִכָּךְ** decken und **סִכָּךְ** rechnen für den damaligen Sprachgebrauch gewiss (!) gar nicht mehr ein und dasselbe Wort. So bekam die Paarung der zufälligen Homonymen noch den Reiz des Witzes und des Wortspiels.“

Jer. 28, 19: ich verfolge sie mit Schwert und Hunger und Pest und gebe sie zur Misshandlung u. s. w. — לא חמלה wie II, 2. 17. 21. — V. 44 erklärt die schmerzliche, in v. 8 beklagte Erfahrung als Strafe der Sünde (vgl. Jes. 59, 2: eure Sünden bergen sein Antlitz vor euch, dass er nicht hört). Dies zum Bewusstsein zu bringen, war um so nöthiger, um die Verzagten zu erneuter Bitte ermuthigen zu können, die, wenn sie sich auf dem Grunde rechter Busse erhebt, nicht mehr ungehört verhallt, sondern durch die Wolken dringt, vgl. Sir. 34, 16. 17. — LXX: ἔνεκεν προσευχῆς, als wenn בעבור statt מעבור stände. — V. 45. סחי, von סחה, Ez. 26, 4, Kehricht, vgl. סוהה Jes. 5, 25 (1 Cor. 4, 13). — מאוס eig.: Verwerfen, nach dem Parall. wohl gleich uns.: Auswurf. Ueber LXX: καμύσαι με καὶ ἀπωσθῆναι s. die Erörterung bei Kalkar.

Zu v. 46 פצר וגו' vgl. die Bem. z. II, 16*). — V. 47. Dieselbe Verbindung der fast gleichlautenden Worte auch Jer. 48, 43 und Jes. 24, 17 (Grundstelle) und zwar an diesen beiden Stellen noch mit dem Zusatz פה (de Wette: Grauen, Grube und Garn). פה bezieht sich auf die Vergleichung der Menschen mit Wild und ihrer Feinde mit Jägern v. 52; IV, 18. 19, und es kann wohl (mit Jarchi) nach den beiden angeführten Stellen erklärt werden: Wer flieht vor dem Grauen, fällt in die Grube u. s. w. „Wir sind von einem Elend ins andre gekommen, Schlag auf

*) An dieser Stelle ein Wort über die Art, wie Thenius an einzelnen Stellen die jeremianische Abfassung unseres Capitels zu verdächtigen sucht. Zu v. 45 hatte er bemerkt: Jeremias bedient sich in den sehr ähnlichen Stellen 29, 18; 42, 18 anderer Ausdrücke; bei unserm Verse dagegen soll die Uebereinstimmung mit II, 16, sowie die Aehnlichkeit zwischen v. 48. 49. 51 und II, 11 a. b; 18 b. c als ein besonderer Beweis zu betrachten sein, dass Cap. III nicht von Jer. herrühren könne, indem es schwerlich denkbar sei, dass der Prophet in solcher Weise sich wiederhole. Nun legen zwar die von Thenius angeführten Stellen 29, 8; 42, 18, zu denen noch 24, 9 zu fügen wäre, schon einiges Zeugniß davon ab, dass Jer. es liebt, die einmal gebrauchten Ausdrücke immer wieder für dieselbe Sache anzuwenden, so dass die Uebereinstimmung der Diction des 3. Cap. vielmehr für als gegen die jerem. Abfassung sprechen sollte; aber es ist hier nicht der Ort, darauf weiter einzugehen; es sollte nur an einem recht augenfälligen Beispiel gezeigt werden, wie willkürlich die Gegner der Echtheit mit dem Beweis aus sprachlichen Gründen verfahren, indem hier die Abweichung, dort die Uebereinstimmung mit jerem. Diction als verdächtigendes Moment geltend gemacht wird.

Schlag verfolgte uns das Unglück“ (Vaih.). — שֹׁמֵם erklärt schon Jarchi für gleichbedeutend mit שֹׁמֵם, Verwüstung, Jes. 24, 17, von שֹׁמֵם Jes. 6, 11; 37, 26. (Daraus zusammengezogen שֹׁמֵם Num. 24, 17). Ewald übersetzt: Täuschung und erklärt das Wort (übrigens nach dem Vorgang von Michaelis *suppl.* p. 1737 s. b. Kalkar) für eine Femininbildung des *inf. Hiph.* von נָשָׂא Gr. §. 240 d; aber der Bedeutung nach zu der Zusammenstellung mit שָׁבַר nicht passend und der Form nach im Widerspruch mit der aus הִשְׁבַּר sich ergebenden Forderung, das ה in הִשְׁמָם auch als *art.* zu fassen. LXX: ἔπαρσις = שֹׁמֵם von נָשָׂא, was nach LXX auch einige Handschriften haben und J. D. Michaelis der Texteslesart vorzieht und mit dem folgenden שָׁבַר erklärt: *tollimur in altum, ut lapsu graviore ruamus.* Vulg.: *vaticinatio*; ebenfalls שֹׁמֵם und dies gleichbedeutend mit נָשָׂא gefasst. — V. 48 a. vgl. die Bem. zu I, 16; II, 18; das zweite Glied wie II, 11 b.

49. מִאִין הָפֵךְ = הַפְּוֹגָה s. zu II, 18. nicht: *eo quod nullae sunt intermissiones sc. miseriarum* (Michaelis, Rosenm., vgl. Vulg.), sondern: so dass kein Aufhören ist, oder: ohne Aufhören (vgl. Lex. und Ewald §. 323 a). — V. 50. Das Herabschauen ist der Beginn des Erhörens und Sicherbarmens, Ps. 102, 20, 21. *Bene auxilium salutemque divinitus oblatam repraesentat imago dei nubibus quibus se involverat dissipatis hominum vitam rursus intuentis.* Kalkar. Vgl. v. 41. 42. — V. 51. לֵב עוֹלֵל mit לֵב, stets: Jemandem etwas Böses anthun I, 12. 22; II, 20 (das לֵב bietet mithin nichts Ungewöhnliches dar; gegen Ewald §. 277 e); also: mein Auge thut meiner Seele (= mir) Böses d. i. thut mir weh, schmerzt mich, nämlich von dem beständigen Weinen v. 49. — Die folgenden Worte מִכָּל בָּנוֹת עִירֵי haben mehreren Auslegern, die an dem einfachen Sinne der Worte: wegen der Töchter meiner Stadt, Anstoss nahmen, grosse Mühe gemacht. Ewald erklärt (nach Grotius) die Töchter meiner Stadt als die Landstädte mit Berufung auf Ps. 48, 12 (wo übrigens בָּנוֹת יְהוּדָה steht) und findet die Deutung des hier so kurz Gesagten in II, 22. Musste aber dort (s. d. Bem. z. d. St.) Ewalds Erklärung zurückgewiesen werden, so bleibt die Erwähnung der Landstädte, zumal unter der Bezeichnung: Töchter meiner Stadt (die an und für sich möglich wäre, wenn auch gewöhnlich ein *nom. propr.* bei בָּנוֹת steht), hier um so mehr unverständlich, als weder vorher noch nachher etwas

anderes als das zerstörte Jerusalem und der Rest seiner früheren Bewohner Gegenstand der Klage ist. Schwerlich könnte auch **בְּנוֹת עִירִי** in diesem Sinn dem **שָׁבַר בַּח עָמִי** v. 48 parallel stehen. Böttcher und Thenius lesen **בְּכֹת** (von all dem Beweinen meiner Stadt), aber ganz unnöthig, da der gegen die causale Fassung des **מִן** geltend gemachte Einwand: in v. 48 stehe in dieser Bedeutung **עַל**, bei der Verschiedenheit der die Präposition bestimmenden Verba ohne alle Bedeutung ist — und sogar nicht sprachlich correct. Denn wenn sich Böttcher zu **בְּכֹת** auch auf Jer. 31, 15 beruft, so ist ihm wohl entgangen, dass **בְּכֹת** an dieser Stelle mit **עַל** construiert ist, wie Jer. überhaupt das Verb nicht mit dem blossen *acc.* verbindet, sondern wenigstens **אֶת** (8, 23) hinzufügt, was hier auch erforderlich gewesen wäre, um das Missverständniss: wegen des Weinens meiner Stadt, auszuschliessen. Dieses lag um so näher, als bei der Verbindung **בְּכֹל־** an allen Stellen, auf die Böttcher verweist (Deut. 4, 7; Gen. 30, 41; 1 Kg. 8, 52), das Subject des *inf.* ausdrücklich genannt ist. Danach müsste es also hier heissen: **מִכָּל בְּכוֹתֵי אֶת-עִירִי**. Der Zusatz: wegen der Töchter meiner Stadt, als Grund des Schmerzes, hat nichts Befremdendes, wenn man sich erinnert, dass auch I, 4. 18; II, 10. 21 das Schicksal und der Jammer gerade der Jungfrauen der Stadt als besonders kläglich hervorgehoben wird (Chald.: *propter deturpationem filiarum Jerus., urbis meae*, vgl. V, 11). Der comparativen Fassung aber, die Kalkar wieder empfohlen hat: *vehementius afflictus sum quam omnes incolae (?) urbis*, und die eine gute Ueberleitung zu den folgenden besonders schweren persönlichen Leiden des Propheten bilden soll, steht (von der Unwahrscheinlichkeit der angenommenen Deutung von v. 52 ff. abgesehen) entgegen, dass **בְּנוֹת** nicht = *incolae* ist und bei eigentlicher Fassung des Worts die Vergleichung des Propheten mit den Töchtern der Stadt allerdings etwas Befremdendes hat.

52. **צָרִי**, vgl. die Bem. zu v. 48. Dies Bild auch IV, 18; Jer. 16, 16 von den Feinden des Volkes gebraucht. — **צָפֹרִי** als Bild eines Verfolgten auch Ps. 11, 1. — Besonders aus **אִיבֵי הָנֶם** will Vaih. den Beweis herleiten, dass der Prophet im Folgenden von sich und seinen persönlichen Leiden spricht, die ihm während seines Prophetenberufs widerfahren sind. „Denn unter den Feinden ohne Ursach sind gewiss nicht die Chaldäer verstanden: diese hatten Ursach genug und das Volk konnte sich hier nicht selbst

rechtfertigen wollen. Auch konnte Jeremias nicht so sein Volk reden lassen, als wäre es gerecht und unschuldig.“ Gerechtigkeit und Unschuld des Volkes kann und soll aber auch gar nicht **זנב** bezeugen, sondern nur ausdrücken, dass der oder die Klagenden den Feinden keinen Anlass zu solcher (ungerechten) Misshandlung gegeben, wie sie nach der Zerstörung der Stadt von den Uebriggebliebenen ertragen werden musste; denn nur darum, nicht um die Kriegführung handelt es sich. Zudem ist **אִיבֵי** nicht auf die Chaldäer zu beschränken, sondern auch auf die feindlichen Nachbarvölker zu beziehen, s. zu I, 2. Zum Ausdruck vgl. Ps. 7, 5; 35, 19; 69, 5. — V. 53. **צִמְרוּ**, sie vernichteten (nämlich in ihrem Sinn, d. i. wollten vernichten), nach gesichertem Sprachgebrauch, den weder Ewalds Behauptung: **צִמָּה** muss hier einerlei sein mit **צִמַּר**, binden („und banden an die Grube mein Leben“), noch Böttchers Vermuthung (N. krit. Aehrenl., vgl. Stud. u. Krit. 1850. IV, 612), **צִמָּה** heisse auf Grund seiner Verwandtschaft mit **שָׁמַט** schmeissen, schonungslos werfen, umstossen kann. Zu letzterem passt auch das Object **הָיִי** nicht, das nicht nur s. v. a. **אָחִי** sein kann, sondern bezeichnend dafür steht, dass die Feinde ihm ans Leben wollen. Dass aber **בֹּרַי** hier nicht die Cisterne bezeichnen kann und unser Vers nicht speciell auf das Jer. 38, 6 geschilderte Ereigniss im Leben des Jeremias geht, vielmehr bildlich zu verstehen ist — sei es nun in Fortsetzung des Bildes von der Jagd v. 52, vgl. v. 48, als die zum Fang der Thiere bestimmte Grube, sei es allgemeiner als Abgrund, Tiefe (vgl. Ps. 40, 3 **מְבוֹר**) — zeigt die Bezeichnung der Grube als **בֹּרַי תַּחְתִּיּוֹת** v. 55. Nur soviel ist zuzugestehen, dass die Erfahrungen des eigenen Lebens dem Dichter Anlass zu den Bildern gaben, unter denen er das Elend Israels schildert. — Dass die Feinde ihm ans Leben wollen, zeigt auch das zweite Glied, das nicht vom Schliessen der Grube durch einen Stein (Pareau, de Wette, Neumann), sondern nach Jer. 50, 14 vom Werfen mit Steinen (**אֶבֶן** coll.) zu verstehen ist. Zur Form **וַיִּדֹר** vgl. die Bem. über **וַיִּגֹּד** v. 33. — V. 54. Wasser ist Bild grosser Bedrängniss und Gefahr, vgl. Ps. 42, 8; 69, 2. 3. 15. 16; 124, 4. 5. — **נִגְזַרְתִּי**, eig.: ich bin abgeschnitten, geschieden, nämlich aus dem Lande der Lebendigen, Jes. 53, 8, oder von der Hand Gottes d. i. seiner Hülfe, Ps. 88, 6, vgl. 31, 23; Ez. 37, 11, vgl. v. 18. LXX: **ἀπώμαται** = **נִגְרַשְׁתִּי**, vgl. Jon. 2, 5.

IV. V. 55—66.

55. Ich rufe Deinen Namen, Jehova, aus der Grube der Tiefen.
 56. Meine Stimme hörst Du. Verhülle Dein Ohr nicht meinem
 Seufzen, meinem Schreien.
 57. Du bist nahe am Tage, da ich Dich rufe; Du sprichst:
 fürchte Dich nicht!
 58. Du führest, Herr, die Sache meiner Seele, Du erlösest mein
 Leben.
 59. Du siehst, Jehova, meine Unterdrückung: schaffe mir Recht.
 60. Du siehst all ihre Rachgier, alle ihre Gedanken gegen mich.
 61. Du hörst ihr Schmähen, Jehova, alle ihre Gedanken wider
 mich,
 62. Die Lippen meiner Widersacher und ihr Sinnen wider mich
 den ganzen Tag.
 63. Ihr Sitzen und ihr Aufstehen schaue; ich bin ihr Spottlied.
 64. Du wirst ihnen vergelten, Jehova, nach dem Werk ihrer
 Hände.
 65. Du wirst ihnen Verblendung des Herzens geben. Dein Fluch
 über sie!
 66. Du wirst mit Zorn sie verfolgen und sie vertilgen unter dem
 Himmel Jehovas weg.

55. „Aber da eben, wo die Todesnoth das ganze Dasein verzehrt, wo der Mensch bekennt, dass es aus mit ihm, da ist das Erwachen zum Leben, Ez. 37, 11 f. Die Noth schreit aus der tiefen Grube auf zu Gott. Ps. 88, 7. 14; 130, 1.“ Neumann. Die Grube der unteren Oerter oder der Tiefen ist der Scheol; vgl. Ps. 88, 7 (und die Comm. v. Hengstenberg und Hupfeld z. d. St.); der Ausdruck ist mit *מַחֲשָׁכִים* v. 6 parallel (beide Ausdrücke sind in der Ps.-Stelle verbunden), also auch wie dieses (und wie überhaupt der Scheol häufig) bildlich zu verstehen. Durch die Ps.-Stelle und die ähnliche Verbindung *אֶרֶץ תְּהוֹמוֹת* Ez. 26, 20; 32, 18 wird auch die Meinung von Thenius widerlegt, *בֹּרַי תְּהוֹמָה* sei nicht im *stat. constr.* zu fassen, sondern *תְּהוֹמוֹת* zur näheren Bestimmung beigeordnet (wonach er in der Uebersetzung das Verhältniss der Worte gerade umkehrt: Tiefe der Grube). — V. 56. Bei *שְׁמַעַתָּה* ist nicht mit Michaelis, Rosenm., Maurer

olim zu ergänzen*) und dann der Zusammenhang mit dem Folgenden durch *ne igitur jam occultes etc.* zu vermitteln, sondern שמעה und die nächstfolgenden *perfecta* als Ausdruck der Zuversicht, dass Gott höre, nahe sei u. s. w. zu fassen (wie IV, 22). Gegen die Beziehung dieser *perff.* auf die Vergangenheit (Michaelis, Rosenm. u. A.) spricht sowohl der mehrfache Uebergang derselben in *Imperative* (v. 59. 63; vgl. besonders die parallelen Verben שמעה v. 61 und הביטה v. 63) als das אקראך v. 56, wofür sonst auch das *perf.* stehen müsste. Es wird dadurch zugleich die zu v. 53 behauptete bildliche Fassung von בור noch von einer andern Seite her bestätigt. Die precative Fassung der *perff.* (Böttcher, Ewald, vgl. auch Gesenius §. 223 b), welche durch den Wechsel mit *Jussiven* und *Imperat.* angezeigt scheinen könnte, wird wegen des אמרה in v. 57 sich weniger empfehlen, da, wie Thenius gegen die Hinzuziehung von v. 57 zu der Bitte v. 56 richtig bemerkt, es ganz ungeschickt wäre, zu bitten: Sprich: fürchte dich nicht! Dieser Wechsel der Formen findet seine Erklärung genügend darin, dass der Ausdruck der Zuversicht auf Gottes Hülfe, der, wenn auch nicht der Form, doch der Sache nach ein Gebet um diese Hülfe ist, der drangsalsvollen Wirklichkeit gegenüber mehrfach in directe Bitte übergeht. Es ist deshalb auch nicht nöthig, mit Pareau, Kalkar, de Wette und Thenius אל-העלם für den Inhalt des durch קול bezeichneten Gebets zu halten, das ja weit besser an קראתי v. 55 sich anschliesse. — Da רוחה, Aufathmen, nach Ex. 8, 11 Erleichterung von beklemmendem Druck bezeichnet, so würde die Erklärung von Michaelis, Rosenm., de Wette: *ad meam respirationem, relaxationem*, zu meiner Rettung, als an der sonst gesicherten Bedeutung des Wortes festhaltend, anzunehmen sein, wenn nicht die Nothwendigkeit, dann ל unmittelbar hinter einander in verschiedener Bedeutung zu nehmen, und auch die Stellung der beiden Worte לרוחתי und לשועתי einiges Bedenken erregte. Man würde das die Bitte bezeichnende Wort vor dem die Wirkung der Gebetserhörung ausdrückenden erwarten, wie auch in der That die LXX die Worte umstellen (s. darüber Buxtorf, *anticrit.* p. 575 b. Rosenmüller). Man wird daher mit Pareau, Ewald, Thenius,

*) Hitzig hält Ps. 69 für das Gebet aus der Grube, von dessen Erhörung hier die Rede sei.

Neumann רוחה hier am besten als ein Sich-Luft-machen d. i. lautes Klagen (Vulg.: *singultus*) verstehen müssen, gleichbedeutend mit dem folgenden, asyndetisch hinzugefügten שועה, das deshalb aber noch nicht als Glosse (Ewald) zu betrachten ist. — Zu v. 57 vgl. Ps. 145, 18. אל-תירא wie Jer. 1, 8. 17, vgl. 30, 10; 46, 27. 28.

58. נפשי ist nicht blosser Umschreibung des *suff.*, sondern ריבוי נפשי sind *causae quae vitam ac salutem meam concernunt*. Mich.; vgl. v. 53. — V. 59. In עותתי (vgl. v. 36) ist das *suff.* passiv zu nehmen: die Unterdrückung, die ich dulde. — Ueber משפט s. Hupfeld Exc. zu Ps. 9, 8. — V. 60. נקמה (Vulg.: *furor*) ist nach dem zweiten Gliede als Gedanke der Rache, als Rachgier zu fassen; vgl. Ez. 25, 15 und den Gebrauch des arab. نكمة für Grausamkeit, welche Bedeutung Pareau auch hier annimmt (vgl. Schultens *animadv. phil.* p. 435). Die von demselben aufgenommene Lesart einiger Hdschr. עלי für לי hat aber als offenbare Correctur nach v. 63 keinen Anspruch auf Beachtung.

61. הרפתח, ihre gegen mich ausgestossene Schmährede, vgl. v. 30. — V. 62 ist, da die Ausdrücke beider Glieder denen des vorigen Verses parallel sind, auch am einfachsten von dem Verb desselben Verses שמעה abhängig zu machen (Thenius: von הביטה v. 63), oder es ist mit Rosenm. vor עלי das *verb. subst.* zu ergänzen. — V. 63. Sitzen und Aufstehen ist nach Ps. 139, 2; Deut. 6, 7; 11, 19; Jes. 37, 28 Umschreibung des gesammten Thuns (*otia et negotia*, Grotius), was Thenius ohne Grund in Abrede stellt, um die Worte auf den *consessus* der Feinde im eigentlichen Sinne zu beschränken. — Da מנגינה (was Ewald für ein absichtlich in die Länge gezogenes Wort erklärt, um den höhnen Gesang zu bezeichnen: Singesang) nirgends weiter vorkommt, auch in den Klageliedern sonst nur נגינה steht (III, 14; V, 15), so verdient Böttchers Meinung immerhin einige Beachtung, dass hier wie Mal. 1, 13 in dem מ ein מנה (*quam, quale*; also: „welch ein Saitenspiel ich ihnen bin“) verborgen liege, was allerdings durch die Punctuation nicht ausgedrückt wird und unter den Uebers. nur vom Syr. erkannt worden wäre. Vgl. Ps. 89, 48.

65. Nach der Analogie von κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν 1 Cor. 3, 15 und des parallelen Ausdrucks v. 14: ἐπαρώθη τὰ νοήματα, ist מגנה לב, eig. Bedeckung des Herzens, nicht von der Verhärtung, sondern von der Verblendung zu verstehen, die ins Ver-

derben stürzt. So auch Maurer, Ewald, Thenius. Vgl. Koran XVII, 48: *imposuimus cordibus eorum tegumenta, ne intelligent*. Ueber die aus dem Arab. hergeleitete Bedeutung: Wahnsinn (Michaelis, vgl. Delitzsch, Psych. 247: „wahrscheinlich ist מגנה לב Name der Raserei“) u. a. s. bei Rosenm. und Gesenius *thes.* Zu האלה (wofür LXX und Vulg. הללה gelesen zu haben scheinen) ist nicht gieb zu wiederholen, sondern nach dem ähnlichen Satz Ps. 3, 9: על עמך ברכה: werde zu Theil zu ergänzen. — V. 66: מתחת, nachdrucksvoller Zusatz zu: vertilge sie, nämlich so vollständig, *ut non sint amplius sub coelis*. Michaelis.

Cap. IV.

Dies Capitel schildert zuerst die durch das Gericht über die Bewohner Jerusalems hereingebrochene Noth (v. 1—10). Das Schicksal der verschiedenen Klassen der Bevölkerung betrachtend wird aber die Klage, als der Blick des Propheten sich auf die Priester und Propheten wendet, gedämpft durch die Erwägung, dass in dem Gericht über sie die göttliche Strafgerechtigkeit sich offenbarte, und dass trotz der verzweifelten Lage das von jenen genährte falsche Vertrauen des Volkes noch immer nicht gebrochen sei (v. 11—20). Die Schadenfreude der Feinde aber über dieses Unglück wird, wenn Israels Schuld gebüsst ist, der göttlichen Strafe nicht entgehen (v. 21. 22).

I. V. 1—10.

1. Ach wie wird verdunkelt Gold, verändert sich das köstliche Erz,
Wie werden hingeworfen heilige Steine an alle Strassenecken!
2. Die Kinder Zions, die theuren, aufgewogen (sonst) mit Gold,
Ach wie sind sie gleichgeachtet irdenen Krügen, dem Werk von Töpferhänden!
3. Auch Wölfe reichen dar die Brust, säugen ihre Jungen;
Die Tochter meines Volkes ist hart geworden wie die Strausse in der Wüste.

4. Es klebt die Zunge des Säuglings an seinem Gaumen vor
Durst;
Kindlein fordern Brot: Niemand ist da, der's ihnen brähe.
5. Die (sonst) nach Herzenslust assen, liegen verstört in den
Strassen;
Die auf Purpur getragen wurden, schmiegen sich an Mist-
haufen.
6. Und grösser war die Strafe der Tochter meines Volkes als
die Strafe Sodoms,
Das plötzlich zerstört ward und sind nicht Menschenhände
darüber gekommen.
7. Reiner als Schnee waren ihre Fürsten, weisser als Milch;
Röthlicher war ihr Leib als Korallen; Sapphir war ihre
Gestalt.
8. Dunkler als Schwärze ist ihr Ansehn geworden, sie werden
nicht erkannt in den Strassen,
Es klebt ihre Haut an ihrem Gebein, ist ausgetrocknet wie
Holz.
9. Glücklicher sind, die durchs Schwert gefallen als die durch
Hunger gefallen,
Die hinschmachten, gemordet vom Mangel an des Feldes
Früchten.
10. Die Hände barmherziger Weiber haben ihre Kinder gekocht;
Sie dienen ihnen zur Speise bei dem Verderben der Tochter
meines Volkes.

1. Da das ganze Capitel sonst kein Wort von Zerstörung und Plünderung des Tempels und der Paläste enthält, überhaupt nur von den Schicksalen der Menschen, nicht der Gebäude redet (letzteres Thema war schon in Cap. II erschöpfend behandelt), so darf auch der erste Vers nicht in eigentlichem Sinne genommen und von dem Tempel und dessen Zierrathen (vgl. I, 10) gedeutet werden (Chald., Maurer, Kalkar, Thenius). Er ist vielmehr bildlich zu nehmen und entweder allgemein von dem Fall alles Hohen und Köstlichen in Israel, wovon dann im Folgenden einzelne Beispiele angeführt würden, oder, wie schon Michaelis und Rosenm. wollten, speciell nach dem Inhalt des folgenden Verses zu deuten, der das Gold und die heiligen Steine des 1. Verses durch השפכנה בראש כל-ה wiedergiebt, während die Worte בני ציון

im weiteren Verlaufe der Schilderung, in v. 5, ihre Erklärung finden*). Eine Analogie hat übrigens diese Bezeichnung der בני צ' als בני קדש in Sach. 9, 16. Daraus ergibt sich auch, wie unberechtigt die Auffassung (Michaelis, Rosenm.) ist, die in dem Ausdruck בני ק' eine Anspielung auf die Steine im Brustschild des Hohenpriesters und deshalb eine Bezeichnung der Priester erblicken (während das Gold das Volk im Allgemeinen, das köstliche Erz aber die Fürsten bezeichne) oder sie gar direct von diesen Steinen verstehen will (Maurer, vgl. Bellermann, Urim u. Thum. S. 21: „Mit den auf den Strassen wegen ihrer Sünden todt herumgeworfenen Israeliten werden zugleich die heiligen Steine — als Symbole des Volkes — an den Strassenecken zerstreut werden“). Gegen die eigentliche Deutung der Steine von den Mauersteinen des Heiligthums bei Thenius und Neumann (in welchem Falle wohl auch א' הקדש stehen würde) spricht aber ausser dem schon Bemerkten die Unwahrscheinlichkeit ihrer Zerstreung durch alle Strassen der Stadt — eine Auffassung, die durch die Vermuthung von Thenius, dass die Hauptstrassen der Stadt in der Nähe des Tempels in freie Plätze mündeten, nicht annehmlicher erscheint, in jedem Fall aber einen stark hyperbolischen Ausdruck voraussetzen würde. — חֲסִים Hoph. von עָמָם, das Ez. 28, 3 als *intr.* verborgen sein und ebend. 31, 8 als *trs.* verbergen, verdunkeln vorkommt (LXX: ἀμαυρωθήσεται), vgl. das arab. عَم. Weniger passend zu dem folg. יִשְׁנָא ist die nach dem arab. عَم' angenommene Bedeutung *vilem, communem esse* (Schultens, s. b. Rosenm.), die noch Ewald in der Uebersetzung: ach wie gemein wird Gold, festhält. — יִשְׁנָא chaldaisirend (vgl. III, 12) für יִשְׁנָא, kann sich auch nur auf Veränderung der Farbe, also Verlust des Glanzes beziehen, da das Gold nicht in seiner Substanz alterirt werden kann. Beiläufig läge in diesem Satz eine Bestätigung der Erklärung, die Fürst *conc.* von כְּהָם giebt: Glanzgold, nicht kostbares Gold; letzterer Begriff kommt hier erst durch טִירָב hinzu. LXX übersetzen hier ἀργύριον, vielleicht nur, um χρυσίον nicht zweimal hinter einander zu wiederholen. Vulg. *color* (s. b. Rosenm.).

*) Ganz unhaltbar ist die Ansicht von Cler., der das Gold bildlich, die Steine aber in eigentlichem Sinne nehmen will.

2. Statt durch בני ציון sich auf eine richtigere Erklärung von v. 1 führen zu lassen, ändert Thenius seiner Deutung dieses Verses zu Liebe בני in בהי, wogegen aber schon Ewald Jahrb. VII, 152 bemerkte, dass von Häusern in diesem Capitel sonst gar nicht die Rede ist, diese vielmehr in Cap. I u. II gehören würden. Sein Haupteinwand gegen die Texteslesart: „waren denn die Bürger Jerusalems je käuflich, so dass ein Preis für sie gezahlt worden wäre?“ zeigt von gänzlicher Verkennung des Ausdrucks „mit Gold aufgewogen“, der epexegetischer Zusatz zu יקרים ist, um den Begriff des Werthes der dann geschilderten Geringschätzung gegenüber um so schärfer hervorzuheben. Gegen Hupfelds (zu Ps. 45, 10) Aenderung von בני in אבני genügt der Hinweis auf Stellen, wie 1 Kg. 5, 31 u. a., wonach היקררת אבני צ' stehen müsste. Wenn nun aber Thenius endlich meint, die Zionspaläste (die er nach seiner Aenderung der Lesart hier findet, „die in der That nach ihrer kostspieligen Erbauung und nach ihrer kostbaren Ausstattung יקרים“ waren und die „gewiss, wenn sie durch Kauf in andre Hände übergingen, hyperbolisch geredet, mit Gold aufgewogen wurden“) konnten in ihrem ausgebrannten Zustande ungleich besser als Menschen mit werthlosen irdenen Krügen verglichen werden, und dafür, dass diese letztere Vergleichung dem Propheten nicht fern lag, sich auf Jer. 19, 1, vgl. v. 11, beruft, so hat er einmal übersehen, dass diese Stelle nicht wie die vorliegende von Degradation, sondern von gänzlicher Vernichtung redet, und ferner, dass dort die Zertrümmerung des Kruges ausdrücklich auch als Bild der Vernichtung des Volkes (nicht nur der Stadt) gedeutet wird. — Uebrigens sind die בני ציון nach v. 3 u. 4 von Kindern im engsten Sinne des Worts zu verstehen. — Ueber סלח, סלה (I, 15), סלל vgl. d. Lex. Mit Gold aufgewogen = dem Gold gleichgeschätzt, Ausdruck hoher Werthschätzung, wie die Wendung: nicht mit Gold aufzuwiegen, Hiob 28, 16. 19, einen auch das Kostbarste auf Erden übertreffenden, also unvergleichlich hohen Werth bezeichnet. Zur sachlichen Erklärung des יקרים vgl. Gen. 15, 2; 30, 1; Ps. 127, 3. — חשב wird auch Jes. 29, 17; 32, 15; 1 Kg. 10, 21 mit ל construiert. Das *tert. comp.* in נבלי חרש ist das Werthlose, nach der Werthlosigkeit des Stoffes, aus dem sie gefertigt sind, vgl. Jes. 45, 9: חרש את חרשי ארמה.

3. Nur wenn die בני wie oben gedeutet werden, steht dieser

Vers in Zusammenhang mit dem vorigen, insofern er den Mangel aller Pflege und die grausame Härte der Mütter gegen die (sonst so werth gehaltenen, jetzt aber gar nicht mehr beachteten) Kinder schildert. Soll aber diese Härte durch den Gegensatz des ersten Gliedes als eine unerhörte geschildert werden, so muss חניך Thiere bezeichnen, von denen man ihrer Natur nach eine Pflege ihrer Jungen am wenigsten erwarten könnte: selbst diese thun, was die Mütter in Jerusalem ihren Kindern nicht gewähren. Inwiefern dies auf die grossen Seethiere passen sollte, die viele Ausleger in dem (coll. gefassten) חניך finden, lässt sich nicht absehen, denn die Erklärung: *utut immanes belluae, tamen etc.* (Michaelis), ist zu allgemein, weil auf viele andere Thiere auch anwendbar, und die andere: die gewaltigen Ungeheuer, Gen. 1, 21, von denen Liebe nicht erwartet wird (Neumann), bringt auch nichts zur Begründung dieses Vorurtheils bei, wenn sie auch darauf hinauszugehen scheint, dass solch Ungeheuer *piscium excidium* (Kalkar) ist. Die vermeintliche Stütze dieser Ansicht in חלצר, das deshalb gewählt sein soll, *quod ceti papillae non sunt ἐπιφανείς, sed in mammis receptae tanquam in vaginis conduntur, unde ad suctum catulorum promendae sint* (Boch. hieroz. b. Rosenm.), ist um so hinfälliger, je weniger anzunehmen ist, dass der Prophet hier an solch naturhistorisches Detail gedacht habe. Schon Junius bemerkte, dass der Ausdruck hergenommen sei *a mulieribus lactantibus, quae laxata veste mammam lactanti praebent*. Ist ferner auch die collect. Fassung von חניך nur als ein Nothbehelf zu erkennen, um den Plural des Verb. und Suffix. zu erklären, so wird die Entscheidung sich mehr dahin neigen, חניך für chald. Pluralform statt חנים zu halten, wie sie schon I, 4 in שוממין sich zeigte. חן aber ist nach Pocockes und Schnurrers Nachweis aus R. Tanchum der *canis aureus*, Schakal (s. Gesenius *thes.* u. Comm. zu Jes. 13, 22), so dass Ewalds Uebersetzung: Wölfinnen (vgl. Gr. §. 175 b), die nur den für uns bezeichnenderen Namen eines verwandten Thieres*) dem unbekanteren substituirt (vgl.

*) Die Species Schakal, welche zu dem Genus der Hunde und Wölfe (nicht der Füchse) gehört, zerfällt in wenigstens 10 Varietäten. חן mag eine dieser Varietäten nach dem Merkmal des Langgestreckten (von חניך), sei es des Rumpfes oder der Schnauze oder des Schwanzes, bezeichnen. Delitzsch zu Jes. 13, 22.

auch das arab. ^ستَنَانٌ = Wolf) den Sinn der Worte am treffendsten wiedergiebt. Dann erklärt sich das גַּם ohne Weiteres und die Härte der Mütter ist allgemeinverständlich als allen Glauben übersteigend bezeichnet. Auch die an andern Stellen, Jes. 13, 21. 22; Hiob 30, 29, sich findende Zusammenstellung von Schakalen und Straussen (als Wüstenbewohner), sowie die Wahl des Wortes גִּרָּה an u. St., das im A. T. sonst nur von den Jungen des Löwen, bei den Neuhebr. ausserdem von denen des Bären und Hundes gebraucht wird, wie auch das arabische ^سحَرَّ nur von jungen Löwen und Hunden steht; Gesenius *thes.*, wird als weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung von הַנִּיךְ geltend gemacht werden können. LXX: δρᾶκοντες. Vulg.: *lamiae*. — Ueber בַּת עֲנִי vgl. zu II, 11. — הִיתָה לְאִכְזָרִי, ist zu einer Grausamen geworden (Luther dem Sinn nach richtig: muss grausam sein), was die folgenden Worte durch einen weiteren Vergleich ausführen und v. 4 durch den Augenschein beweist. — כִּי עֲנִים ist nach Rosenmüllers sehr wahrscheinlicher Vermuthung in einer alten Handschrift nur zufällig in 2 Worte getrennt geschrieben und diese Schreibung dann durch ängstliche Abschreiber beibehalten worden; denn 45 *codd.* bei Kennicott und 77 bei de Rossi und mehrere Ausgaben des 15. Jahrhunderts zeigen dieselben verbunden, ohne dass ein *Kri* bemerkt wird (vgl. auch Capelli *crit. sacr.* p. 197). Auch liegt nach dem ganzen Zusammenhang im Hinblick auf Hiob 39, 16: „Sie (die Strausshenne) behandelt hart ihre Kinder, als wären es nicht die ihren“, der Vergleich mit den Straussen so nahe, dass nur diejenigen in das כִּי עֲנִים gelesene *Ktib* einen Sinn haben bringen können (Proben gänzlich verfehlter Deutungsversuche s. b. Rosenmüller), die עֲנִים als Schreiende für Bezeichnung der Strausse halten. So Maurer — mit affirmativer Fassung von כִּי und Ergänzung eines ל vor עֲנִים: *factae sunt, inquam (matres, per construct. ad sensum), clamantes in deserto i. e. struthiones* — der auch das häufige יַעֲנָה auf עֲנָה zurückführen und als *cantatrix, clamatrix* deuten möchte. Nun heisst aber der Strauss nicht יַעֲנָה, sondern stets בַּת יַעֲנָה, so dass man auch יַעֲנִים nicht als eine Pluralbildung von יַעֲנָה (Rosenm., Fürst *conc.*) oder יַעֲנָה als das zu יַעֲנָה gehörige Masc. ansehen kann (Gesenius *thes.*). Wie בְּנוֹת יַעֲנָה offenbar *ἐπιταύ-*

ὥς von beiden Geschlechtern steht, so ist hier die Masculinform, wie der Vergleich fordert, Bezeichnung weiblicher Thiere (s. oben הַנִּיָּם). Nach der neueren Ableitung des יַעֲנָה aus dem syr. יַעֲנָה gierig, gefrässig (also: Töchter der Gefrässigkeit; Gesenius *thes.*, Ewald, Gött. Anz. 1864 St. 37) würde יַעֲנָה der Gefrässige heissen, während die Combination Wetzsteins (bei Delitzsch zu Hiob 39, 16 ff.) mit dem arab. وَعِنَا, die für יַעֲנָה die Bedeutung: Wüstenbewohner ergeben würde, um des hier ausdrücklich zugesetzten במדבר willen weniger annehmbar erscheint. — Neumann will bei Vertheidigung des *Ktib* unter den „Heulenden“ überhaupt nur „wilde Bestien“ der Wüste verstehen, wie *Gr. Venet.*: ὥς σαρκοφῆνες.

4. Vgl. II, 11. 12. — פָּרַשׁ, zerstückten (vgl. Mich. 3, 3), vertheilen = פָּרַס Jes. 58, 7; Jer. 16, 7.

5. Die Fassung des ל in למַעֲדָנִים als aramaisirende Bezeichnung des Objects (Rosenm., vgl. Gesenius *Gr.* §. 271 e, *thes.* p. 730 unt.; Knobel, *Jerem. chaldaizans* p. 30), die man von seiner Bedeutung: *quod attinet ad*, *quoad* aus zu deuten pflegt (s. Ewald §. 310 a), hat doch noch soviel Bedenken gegen sich — da אָכַל weder in den Klageliedern, noch in dem Weissagungsbuch, noch sonst mit ל sich findet — dass man sie vermeiden wird, so lange eine andre genügende Erklärung möglich ist. Als solche kann aber weder die von Böttcher (Aehrenl. S. 96): zu Leckerbissen zugelassen oder an Leckerbissen gewiesen, noch die von Maurer und Thenius: von Leckerbissen essen, betrachtet werden. Letztere würde vielmehr die Verbindung mit ב, Ex. 12, 43 ff. oder מָן, Lev. 7, 21 u. a. fordern. Mit Recht ist dieselbe deshalb schon von Böttcher N. Aehrenl. S. 207 zurückgewiesen worden, der nun unter gleichzeitiger Zurücknahme seiner erwähnten Erklärung auf die bereits bei Vulg. (*voluptuose*) und Michaelis (*ad v. secundum delicias h. e. lautissime et delicatissime*) sich findende und von ihm selbst früher in den *Collect. hebr.* p. 164 vertretene Ansicht zurückkommt, wonach למַעֲדָנִים als adverbiale Bestimmung zu fassen ist; vgl. Ewald §. 217 d. מַעֲדָנִים ist auch Spr. 29, 17 nicht: Leckerbissen, sondern: Lust, Ergötzen (vgl. 1 Sam. 15, 32 מַעֲדָנוֹת). Aehnlich Neumann: nach dem, was das Liebste ihnen war, stets zu ihrem Gefallen und höchtem Genuss. Der Ausdruck steht dann im Gegensatz etwa zu אָכַל לְשֹׂבַע, Ez. 16, 3; Lev. 25,

19; Spr. 13, 25, dem Essen zur Sättigung, und bezeichnet als Contrast zu dem jetzigen Mangel den früheren Ueberfluss und erst in zweiter Linie das Köstliche der Speisen. — אָמַן, wahren, festigen, dann vom Warten und Tragen kleiner Kinder (vgl. אָמַן und אִמָּה, Wärter und Wärterin) Jes. 60, 4. — חוּלַע, eig.: Wurmfarbe, aber auch von den mit dieser Farbe gefärbten Stoffen, wie unser: Purpur. — Sie umarmen, umklammern oder schmiegen sich an Misthaufen (so אִשְׁפּוֹת nach den alten Uebersetzungen und den meisten Auslegern; s. Ges. *thes.*, und gegen einige andere Erklärungen Kalkar z. d. St.), kann nach dem Gegensatz nicht den Sinn haben, *ut alimenti quid quaererent* (wie Michaelis und Rosenm. wenigstens als möglich annehmen — das würde in das erste Glied gehören), auch nicht nur bildlich die *misera puerorum antea laute cultorum nunc quidem a parentibus neglectorum conditio* bezeichnen (Kalkar: „sie sielen sich im Schmutz“), sondern ist von dem Aufsuchen der Misthaufen als Lagerstätte zu verstehen. So Gesenius *thes.*, Maurer, Michaelis und Rosenm. als zweite Erklärung: *ut mollius saltem quam humi recubarent, cum lectos quos supponerent nullos haberent*. Vgl. Hiob 24, 8: sie schmiegen sich an Felsen, um Schutz zu finden, und Wetzstein b. Delitzsch z. d. St. über חֶבֶק.

6. Das 7 *consecutivum* zeigt deutlich genug, dass die folgenden Worte auch der Schilderung des Unglücks angehören, von dem v. 7 f. einen weiteren einzelnen Zug berichtet. Deshalb muss עוֹן und חַטָּאת als Schuld und Sünde mit Einschluss ihrer Strafe gedeutet werden (vgl. zu III, 39), wie auch das zweite Glied nur die Art der Strafvollziehung an Sodom schildert. Der Untergang Sodoms dient auch sonst als Beispiel der härtesten Strafe Jes. 13, 19; Jer. 49, 18; Zeph. 2, 9; vgl. Matth. 10, 15. Sonst könnte man annehmen (Münster, Conz), dass der Prophet im ersten Gliede einen Schluss von der Grösse der v. 1—5 geschilderten Strafe auf die Grösse der Schuld macht (die Sünde Jerusalems war also grösser als die Sodoms, das u. s. w.), und im zweiten Gliede „das Schicksal der es veranlassenden Verschuldung unvermittelt an die Seite tritt“ (Neumann). Die erste Erklärung verdient aber deshalb den Vorzug, weil sie die Schilderung nicht unterbricht, während die Wahl des Ausdrucks: Sündenstrafe, jenen Schluss nahe legt. — הַפֶּךְ ist der stehende Ausdruck von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas Gen. 19, 21. 25; Deut. 29, 22;

Jer. 20, 16. — כִּמְנוּ רִגְעַי וְלֹא חָלוּ בְּיָדַי ist parallel dem כִּמְנוּ רִגְעַי, der Ausdruck חָלוּ בְּיָדַי muss also einen Gegensatz des plötzlichen Untergangs Sodoms ausdrücken und, wie auf das Schicksal Jerusalems anwendbar, so auch für das Schwerere dieses Schicksals bezeichnend sein. Letzteres ist aber nicht der Fall, wenn man mit Thenius erklärt: ohne dass in ihm Jemand die Hände rang (die vermeintliche Empfehlung dieser Erklärung durch den Dual יָדַי ist völlig nichtig*); vgl. Jes. 13, 7; Hiob 4, 3 u. o.), oder mit Neumann: ohne dass eine Hand in ihr stark geworden, als kräftig bei der Rettung sich erwiesen, worin die „innere Haltlosigkeit und Schwäche Sodoms gegen des Herrn Willen ausgeprägt“ sein soll. חָלוּ kreisen, im Kreise geschwungen werden, steht Hos. 11, 6 vom Schwert mit בְּ des Objects, gegen das es geschwungen ist; also hier: und nicht wurden Hände dagegen geschwungen. Dass damit Menschenhände gemeint sind, lehrt der Gegensatz zu dem göttlichen Gericht in הַפְּרוּכָה; sonst würde es auch (wie gegen Thenius zu bemerken ist) hinlänglich durch die Stellen erwiesen werden, in denen die Betheiligung von Händen eben so allgemein in Abrede gestellt wird; Dan. 2, 34 לֹא בְיָדִין, 8, 25 בְּאֶסְתָּר יָד, besonders aber Hiob 34, 20, wo לֹא בְיָד gerade wie an unserer Stelle dem רִגְעַי eines göttlichen Gerichtes entspricht. Menschenhände wurden gegen Jerusalem geschwungen — das bezeichnet gegenüber dem plötzlichen Untergang Sodoms durch Gottes Hand insofern eine schwerere Strafe, als ihre Vollstreckung langsamer, ihre Qualen von längerer Dauer waren. Unmittelbar in (durch) die Hand des Herrn fallen, muss für eine schonendere Strafe gehalten werden als in (durch) der Menschen Hände fallen, vgl. 2 Sam. 24, 14**).

7. 8. Die נִזְרִיִּים, eig. *separati*, sind hier, wie schon Noldius richtig bemerkt hat, *non voto sed dignitate separati* d. i. die Fürsten und Vornehmen des Volkes, vgl. Gen. 49, 26: Josef, der Nasiräer unter seinen Brüdern***). — Der Gegensatz von v. 8

*) Ewald §. 180 a: In diesen Wörtern ist der Dual als eine blosse Abart des Plur. so einzig im Gebrauch, dass auch nach כֻּלָּם alle oder Zahlwörtern über zwei die Pluralform nicht wiederkehrt.

**) LXX: ἐπόνθησαν χεῖρας. Pareau: *doluerunt*, in der abgeleiteten Bedeutung des Wortes: sich vor Schmerz winden = *non opus fuit longo ac difficili hominum labore*.

***) Calvin, der zu Gen. 49 richtig bemerkt: *propter dignitatem qua*

zeigt, dass auch v. 7 a von der leiblichen Schönheit zu verstehen ist (so dass zu זָכָר aus dem zweiten Glied עֵצֶם zu suppliren ist), keineswegs aber von weissen Kleidern, wie Thenius namentlich durch den Hinweis darauf glaublich machen will, dass es sich um Orientalen handle, die keine Milchgesichter haben. Gerade deshalb galt weissere Hautfarbe für grössere Schönheit, wie auch Hohesl. 5, 10: „mein Freund ist weiss und roth“ den Preis der Schönheit eröffnet, die der Geliebte „vor andern voraus hat“ (vgl. ebend. v. 9). Weiss und roth bezeichnet das natürliche Incarnat*), und dafür macht es keinen Unterschied, ob man פְּרִינִים (vgl. Gesenius *thes.*) als Perlen, wie Bochart., Pareau, Rosenm., Ewald, oder als Korallen deutet, was die meisten Ausleger (Michaelis, Gesenius, Kalkar, Maurer, Thenius, Neumann) wegen des אֲדָמָר an unserer Stelle thun zu müssen glauben. Im ersteren Falle darf man nur nicht dem אֲדָמָר die Bedeutung „glänzen“ octroyiren (Boch., Pareau), sondern muss an röthliche Perlen denken (vgl. Carey bei Delitzsch zu Hiob 28, 18). — Die letzten Worte sind nicht von der Farbe (etwa den bläulich durchschimmernden Adern oder dem Gewande, wie Hohesl. 5, 14), sondern wegen des charakteristischen גִּזְרֵה (*excisio*, frz. *taille*) von dem untadelhaften Wuchs, dem vollkommenen Körperbau zu verstehen. Sapphir war ihre Gestalt d. h. so schön und ohne Fehl, als wenn sie ein aus kostbarem Stein verfertigtes und polirtes Bild wäre. Nur dann enthält v. 8 b in der Beschreibung der verfallenen, vertrockneten Gestalt den entsprechenden Gegensatz. — V. 8. Jetzt haben Hunger und Entbehrung diese Schönheit vernichtet,

excellit ab omnibus segregatus, erklärt hier נִזִּיר von den durch Gelübde gebundenen Nasiräern, in deren äusserer Gestalt trotz ihres enthaltsamen Lebens Gottes Segen sich gezeigt habe, *quia ipsos mirabiliter alebat*; jetzt aber, v. 8, sei *cultum legalem quodammodo damnatum ob populi vitia*, ein dem Zusammenhang ganz fremder Gedanke. In noch höherem Grade aber gilt das von der bei Maurer aus der Jen. Lit.-Z. 1830, IV, S. 384 angeführten (übrigens von ihm nicht getheilten) Erklärung, dass hier von dem glänzenden Aeusseren der gegen das Gesetz üppig lebenden Nasiräer die Rede sei.

*) Die Weisse und Röthe will als gemischt und in einander übergehend vorgestellt sein, wie unsere Volkspoesie von Wangen redet, die „wie Milch und Purpur prangen“, und wie Homer Il. 4, 141—146 das Incarnat der schön geformten Glieder des Menelaos durch das (uns grell erscheinende) Bild veranschaulicht wird: ὥς δ' ὅτε τις τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μέηνῃ (Elfenbein mit Purpur bestrichen). Delitzsch z. Hiob 28, 18.

diese Edlen bis zur Unkenntlichkeit entstellt*), vgl. Hiob 2, 12. — Zu חֲשֵׁךְ vgl. V, 10; Hiob 30, 30. — Die Haut klebt an den Knochen, weil das Fleisch geschwunden ist, Bild der vollständigsten Abmagerung: es ist nichts an ihnen als Haut und Knochen; vgl. Ps. 102, 4; Hiob 19, 20. — יָבֵשׁ nicht *vel ad os vel ad cutem* zu beziehen (Michaelis, Rosenm.), sondern, da עֵצֶם mit einziger Ausnahme von Ez. 24, 10 *fem.* ist, auf עוֹר vgl. III, 4; Hiob 7, 5.

9. So langsam von der Pein des Hungers verzehrt zu werden, ist weitaus das schlimmste Loos. Weit glücklicher sind, die einen schnellen und leichten Tod durch das Schwert gefunden haben und so dem langsamen und grausamen Hungertode entgangen sind (vgl. v. 6, wo der Prophet aus ähnlichem Grunde Sodoms Schicksal als das mildere betrachtet). — רָעַב bei חֲלָלִי wegen der Beziehung auf חָרַב gewählt, hier in weiterem Sinne wie Jes. 22, 2; Spr. 7, 26. — Zu dem für die gänzliche Auflösung sehr bezeichnenden יִזְוָר, sie fließen hin, vergleicht Pareau treffend Seneca, *ep.* 26: *incommodum summum est minui et deperire et, ut proprie dicam, liquecere.* — Beachtet man, dass der Relativsatz mit שֶׁהֵם = *qui ipsi* sich unmittelbar an רָעַב חֲלָלִי anschliesst, so ist seine Beziehung auf die חֲלָלִי חָרַב von vornherein auszuschliessen, die dadurch — wie Gusset *lex.*, Schultens *opp. min.* und J. D. Michaelis in verschiedener, aber gleicherweise gezwungener und der Bedeutung von זָרַב und דָּקַר zuwiderlaufender Weise erklären, s. b. Rosenm. — als bei ihrem Tode *proventibus agri nutriti*, oder — wie Dathe, Riegler, Börmel wollen — als schneller (?) abgemäht denn Feldes Saat, bezeichnet werden sollen. Kalkar bessert nichts, wenn er an die Vergleichung der letzteren Erklärung anknüpfend die richtige Beziehung des Relativsatzes auf רָעַב חֲלָלִי durch Aenderung von מַחְנוּבוֹת in חֲנוּבוֹת ermöglichen will und erklärt: *frugum instar in terra jacentium liquecebant.* Dafür wäre auch חֲנוּבוֹת = Ertrag, ein seltsamer Ausdruck statt des sonst gewöhnlichen: Gras, Blume, Ps. 90, 5; 103, 15; Jes. 40, 6. Auch Ewald glaubt einen Vergleich annehmen zu müssen („wenn כִּי so leicht vor einer andern Präposition stehen könnte, so würde es hier stehen“), ändert aber חֲנוּבוֹת in

*)

*Vix igitur possis visos agnoscere vultus,
Quoque ierit quaeras qui fuit ante color.*

Ovid. de Ponto I, 10, 25. 26 b. Pareau.

תלובות = תלאבות: die dahin schmelzen, durchbohrt wie von des Feldes Dürre, vgl. Vulg.: *consumpti a sterilitate terrae*. Das kann aber nicht s. v. heissen a.: wie von Sonnengluth ausgemergelt, denn תלאבות könnte nach Hos. 13, 5 nur den trockenen Zustand des Feldes, nicht die das Feld ausdorrende Hitze bezeichnen. Diese Aenderungen haben ihren Grund nur in dem Anstoss, den man an der Kürze des Ausdrucks מתלובות nahm, der aber wesentlich gemildert wird, wenn man beachtet, dass diese Worte den הללי רעב ganz genau parallel sind, wie schon der auffallende Gebrauch der Verba, die eigentlich ein Durchbohren bezeichnen, in beiden Ausdrücken beweist. Dann muss מתלובות dem רעב entsprechen: von den Früchten des Feldes ist kurz und emphatisch gesagt für: von den fehlenden Früchten, wie nach dem vorausgegangenen רעב nicht zweifelhaft sein konnte. מן ist dann nicht privativ (ohne Früchte), sondern causativ zu fassen; in den תלובות, sofern sie fehlen*), liegt der Grund ihres Todes. Ganz ähnlich ist Ps. 109, 24, wo Fasten und Oel in parallelen Versgliedern als Grund des Strauchelns der Kniee und des leiblichen Verfallens angegeben werden, jenes wegen seines Daseins, dieses natürlich wegen seines Fehlens (vgl. Hengstenberg z. d. St.). — מדקרים findet sich auch Jer. 37, 10; 51, 4. — Ueber die alten Uebersetzungen s. b. Rosenm.

10. Es beruht auf Verkennung sowohl von II, 20 als der Stellung der Lieder untereinander (s. Einl.), wenn Vaih. hier bemerkt: „Was II, 20 als Frage aufgeworfen wurde, das hat sich indess durch die furchtbarste Wirklichkeit bestätigt.“ Beide Stellen beziehen sich auf dieselben Thatsachen. — בשלו, sie kochten, ist ausdrucksvoller als das blosse verzehren, weil es an die zu so grausigem Mahl nöthigen Vorbereitungen erinnert (vgl. 2 Kg. 6, 29 und die Schilderung aus der Zeit der zweiten Zerstörung Jerusalems b. Jos. B. J. V, 10, 3) und so besonders fühlen lässt, in welchem Widerspruch das Thun der Mütter mit ihrer so mitleidvollen Natur steht. Zur Sache vgl. Lev. 26, 29; Deut. 28, 53. — ברות ist *subst.* (Jarchi: למאכל; LXX, Vulg., Rosenm., Fürst) = ברית Ps. 69, 22, nach der Form חזות, nicht *inf. Pi.* (Gesenius, Maurer).

*) Nicht, *quod omnes terrae proventus sumpserint vindictam de scelerato illo populo Ubi proventus terrae nobis se subducunt, sunt quasi arma ad sumendam Dei vindictam.* Calv.

II. V. 11—20.

11. Vollendet hat Jehova seinen Grimm, ausgeschüttet die Gluth
seines Zornes

Und zündete an ein Feuer in Zion und es verzehrte ihre
Grundfesten.

12. Nicht glaubten es die Könige der Erde und alle Bewohner
des Erdbodens,

Dass einziehen würde ein Dränger und Feind in die Thore
Jerusalems.

13. Wegen der Sünden ihrer Propheten, der Missethaten ihrer
Priester,

Die vergossen in ihr das Blut von Gerechten.

14. Sie schwanken als Blinde in den Strassen, sind besudelt
mit Blut,

Dass man ihre Kleider nicht anrühren kann.

15. Aus dem Wege! Ein Unreiner! ruft man vor ihnen; Aus
dem Wege! Aus dem Wege! Rühret nicht an! Da sie ge-
flohen, schwanken sie auch.

Man sagt unter den Völkern: sie sollen nicht länger weilen!

16. Das Antlitz Jehovas hat sie zerstreut, er wird sie nicht
weiter ansehen.

Man hat der Priester nicht geachtet, an Greisen keine Gnade
geübt.

17. Noch verzehren sich unsere Augen nach unserer Hülfe, der
nichtigen,

Bei unserm Warten warten wir auf ein Volk, das nicht
helfen wird.

18. Man macht Jagd auf unsere Schritte, dass wir nicht in un-
sern Strassen gehen können.

Genahet hat sich unser Ende, voll sind unsere Tage; ja ge-
kommen ist unser Ende.

19. Schneller waren unsere Verfolger denn die Adler des Himmels;
Auf den Bergen haben sie uns verfolgt, in der Wüste uns
nachgestellt.

20. Unser Lebensodem, der Gesalbte Jehovas, ward gefangen in
ihren Gruben,

Von dem wir dachten: in seinem Schirm werden wir leben
unter den Völkern.

11. Da hier zuerst als Grund all dieses Jammers der göttliche Zorn und als dessen Ursache im Folgenden (v. 13) die Sünden besonders der Priester genannt werden, so muss, will man nicht v. 11 von seiner Begründung losreissen, dieser Vers zum zweiten Abschnitt gezogen werden (gegen Ewald und Thenius). — כלה vollenden, zu Ende bringen, *velut qui totum telorum apparatus in conficiendo aliquo consumit*, Deut. 32, 23 (Michaelis). — שפך vgl. zu II, 4. — תאכל יסדהיה ist nicht von den Fundamenten der Stadt im eigentlichen Sinne zu verstehen und dann mit der Schilderung in v. 1 in Beziehung zu setzen (Thenius), sondern bezeichnet allgemein die Zerstörung bis auf den Grund; vgl. Deut. 32, 22.

12. 13. Was aller Welt unglaublich geschehen hatte, die Einnahme Jerusalems durch Feinde (*reputando tum fortitudinem urbis quae munitissima erat, tum defensorem Jehovah, qui ab hostibus urbem aliquoties mirifice liberaverat, e. g. 2 Reg. 19, 34. Michaelis, vgl. Jer. 7, 4—15*), ist durch die Sünden der Propheten und Priester herbeigeführt worden. Ewald verbindet v. 12 und 13: Mochten wohl glauben, dass kommen würde Feind und Dränger nur wegen der Sünden u. s. w., und sieht darin „ein wichtiges Zeugniß über die Meinung der Heiden von den damaligen Propheten und Priestern in Jerusalem“. Kann man nun auch mit Thenius gegen diese Uebersetzung nicht einwenden, dass die Wortstellung die Fassung als Frage nicht zulasse und das betonte nur im Text nicht begründet sei — da jener Ersatz der Verneinung durch die Frage und diese Einschlebung des „nur“ bloß der von Ewald nachgebildeten alphabetischen Anordnung der Verse zu Liebe (für die Buchstaben M und N) geschehen ist — so ist doch klar, dass diese Verbindung beider Verse viel schwächer ist, als wenn man in v. 13 die schmerzliche Erklärung des Propheten über den Grund des Eintritts dieses Unglaublichen findet. Zu Anfang von v. 13 ergänzt sich leicht ein: „es ist geschehen.“ Ueber die Verbindung von v. 13 und 14 bei Kalkar s. z. d. folg. V. — Ganz verkehrt erklärt Wiedenfied unter Berufung auf v. 16 b die Worte von Vergehen gegen die Propheten und Priester. „Es möchte beschränkt klingen, wenn man bloß um der Propheten willen ein ganzes Volk untergehen lassen wollte.“ Er übersieht, dass diese als Urheber der Sünde genannt sind, zu der das Volk verführt wurde, die deshalb und weil sie in dem Grade

ihrem Beruf untreu wurden, die Hauptschuld an dem Untergang des Volkes traf. — Zur Sache vgl. II, 14; Jer. 2, 8; 6, 13; 23, 11; 26, 11; 27, 10. Tarnov sagt zu unserer Stelle: *plus nocent ecclesiae mali pastores quam haeretici impostores; plures perdunt illi sua negligentia et conniventia quam hi sua virulentia.* — Zu השפכים, das nicht nur s. v. a. *falsa vaticinati sunt, quae secutus populus incidit in haec mala*, sondern in eigentlichem Sinn zu verstehen ist, vgl. Jer. 2, 30. 34; 7, 6; 22, 3. 17; 26, 8. 20—23.

14. 15. Ist die Beziehung von נגאלו בדם (mit dem Blut, nämlich das sie vergossen haben) auf שפכים דם v. 13 zweifellos, in נעו aber nicht minder gewiss dasselbe Subject, wie in נגאלו (also die Priester), so ist zunächst Kalkars Ansicht zurückzuweisen, der als Subj. von נעו die Israeliten nimmt und v. 13 u. 14 derartig verbindet: Wegen der Sünden der Propheten . . . irren sie umher, so dass die *calamitas ex sacerdotum prophetarumque sceleribus profecta* hier beschrieben sein soll. Nach der ganzen Anlage des Capitels, das die Folgen des Gerichts für die einzelnen Stände und Klassen beschreibt, wird man in den folgenden Versen eine Schilderung des Gerichts über die sündigen Propheten und Priester, nicht aber ein Bruchstück aus der Geschichte der letzten Belagerung finden dürfen (Pareau, Ewald, Thenius). Für unsere Ansicht sprechen sogleich die ersten Worte von v. 14, die, wie ein Vergleich von Deut. 28, 28 f.; Jer. 23, 12; Jes. 29, 9; 59, 10 zeigt, auch sonst die Wirkung göttlicher Strafe bezeichnen; also nicht: *caedium perpetrandarum insatiabili cupiditate occaecati per urbem divagati sunt*, Rosenm. Die Propheten und Priester sollten die Augen des Volkes sein; blind sind sie geworden und schwanken rath- und hülflos wie leiblich Blinde umher; so hat sie Gottes Hand geschlagen um ihrer Sünde willen. Die Malzeichen ihrer Sünden tragen sie offensichtlich an sich, dass alle Welt sie erkennen kann und ihre Berührung meidet, um sich nicht auch zu verunreinigen. Ueber die aus *Niph.* und *Pu.* gemischte Form בלא (Jes. 59, 3) vgl. Ewald §. 132 b; Ges. §. 50, 2 n. Bei בלא יוכלו ist das לא יוכלו als Umstandssatz zu fassen: mit dem Nichtkönnen = so dass sie nicht können. יכל mit untergeordnetem *Verb. finit.* statt ל *c. inf.*, vgl. Ewald §. 285 c (2 c); Ges. §. 139, 3 b*). — V. 15. Ja man wendet auf sie den Warnungsruf an,

*) Theils Missverständniss dieser Construction, theils das Streben, das Volk zum Subject zu machen, haben Erklärungen veranlasst, wie: *in plateis*

mit dem nach Lev. 13, 45 (טמא טמא יקרא) Aussätzige die ihnen Begegnenden vor jeder Annäherung warnen mussten, indem man einander über sie zurief: Aus dem Wege! Ein Unreiner! למר über sie, von ihnen, nicht: rief ihnen zu (Rosenm., Maurer), vgl. Gen. 20, 13; Ps. 3, 3, da dieser Ruf sie als verunreinigend wie Aussätzige bezeichnen sollte, was natürlich nöthiger war Andern, als ihnen selbst zuzurufen, und da אל-הגער eben Andere vor der Berührung warnen soll, welche die Zurufenden schon als zu meiden erkannt haben (v. 14). Subj. in קראו wie in יוכלו v. 14 sind die in den Strassen (v. 14) ihnen Begegnenden, wobei zunächst doch an Volksgenossen zu denken ist, nicht die Heiden (Michaelis, Küper), die erst mit אמרו בגוים eingeführt werden, noch weniger aber *occoecati illi (Judaei), qui sceleris sui conscii peccata sua confessi alios ne se tangerent monebant* (Kalkar). — In dem folgenden כי נצר גם נער handelt es sich zunächst um Feststellung der Bedeutung von נצר. Ihrer Betonung nach (als *Milra*) ist diese Verbalform unzweifelhaft von נצרה abzuleiten (nicht von נרץ 1) schimmern, 2) fliehen; Pareau u. A.), das im *Niph.*: sich raufen, zanken, und im *Hiph.*: Streit erregen heisst. Diese Bedeutung haben Vulg.*), Otto, Fürst *conc.*, Ewald auch dem *Kal* vindicirt und Letzterer übersetzt: „doch sie zankten, doch sie schwankten.“ Sehen wir auch von der mehr als zweifelhaften Bedeutung des גם = doch ab, so ist doch leicht zu erkennen, dass das Zanken gegenüber dem von ihnen berichteten Blutvergiessen zu unbedeutend ist, um erwähnt zu werden, und die Bestimmung des Sinns dieser Worte: „Dennoch (d. h. trotz des Abscheus, den sie erregten) fuhren sie fort in solchem Wesen“, ist um so verfehelter, je weniger נער ruchloses Treiben der Propheten und Priester bezeichnen kann. [Damit fällt aber auch zugleich Ewalds Erklärung der Schlussworte unsers Verses: „sie (die Propheten) sagen: unter den Heiden werden sie (die Exulan-

polluti sunt sanguine, quia non potuerunt quin contingerent vestes ipsorum = urbs tot pollutionibus erat referta, ut non possent huc vel illuc divertere et sibi cavere ab immundicie (Calv.); cum non possent, tenuerunt lacinias suas = cum aliter sanguinem vitare non possent, oram vestium manibus tenere (Grotius); quod non licebat ipsis, attingebant vestimentis suis = cadavera, quae attingere lege prohibitum erat, attoniti ruentes attigerunt (L. de Dieu; Schröder b. Rosenm.)

*) *jurgati quippe sunt et commoti dixerunt inter gentes*, was Grotius erklärt: *multi ex gentibus quasi ira in tam miseros commoti dixerunt.*

ten) nicht ferner weilen.“ Liesse sich dies in der Schilderung des Treibens der falschen Propheten mit Rücksicht auf Jer. 29, 8 f. sehr wohl begreifen, so ist doch hier eben nur von ihrem Schicksal, nicht von ihrem Treiben die Rede, ausserdem die Ergänzung des Subj.: die Verbannten, schwierig, da von denselben im ganzen Cap. noch nicht die Rede gewesen, und endlich die Lostrennung des **בגרים** von **אמר** und seine Verbindung mit **לא יוסיפו** gegen die Accente.] Gegenüber dieser zweifelhaften Deutung ergiebt ein Vergleich mit Jer. 48, 9 **נָצַח הָצֵא** — was die meisten Ausleger nach Jarchi und Kimchi als *avolando exhibit* fassen — da **נָצַח** als chaldäische Form (vgl. v. 1) für **נָצַח** nur der grösseren Gleichförmigkeit wegen zu **הָצֵא** gesetzt zu sein scheint, für **נָצַח** im *Kal* die Bedeutung fliegen, fliehen (daher **נֹצֵחַ** Flügel), Gesenius *thes.* p. 904. Also: Da sie geflohen, sind sie auch umhergeschwankt, was wegen der sichtlichen Beziehung auf **נָצַח** in v. 14 (die Rosenm. mit Recht betont hat, ohne aber dabei die Unhaltbarkeit seiner oben angeführten Erklärung zu erkennen) soviel heissen muss als: so rath- und hülflos wie früher in der Stadt; und eben so gemieden. Denn wenn sie sich auch der Verachtung ihrer Volksgenossen durch eilige Entfernung entziehen wollten, unter den Völkern, bei denen sie gastliche Aufnahme (**גֹּר**) suchten (nicht: bei den Chaldäern, zu denen sie während der Belagerung als Ueberläufer kamen, Thenius), wurde ihnen dieselbe versagt. Man spricht: sie sollen nicht mehr als Gäste weilen (nicht: *habitare in terra sua*, Michaelis, Maurer, was gegen die Bedeutung von **גֹּר** ist)*), vgl. Deut. 28, 65 f.: unter den Völkern wirst du nicht rasten und keine Ruhstatt wird sein für deine Fusssohlen.

16. Das ist Gottes Gericht, dessen Antlitz (nach dem Zusammenhange s. v. a. Zornesblick, vgl. Lev. 17, 10; Ps. 21, 10; 34, 17) sie zerstreut hat; **חֶלֶק** in derselben Bedeutung wie Gen. 49, 7, wo es parallel mit **הַפִּיץ** steht. Er wird nicht ferner auf sie sehen, nämlich gnädig, wie der Zusammenhang zeigt; denn jetzt ist sein Auge zürnend auf sie gerichtet. — Zu **נִשְׂאָר** und **חֲנָנִי** ist kein Subject genannt, weil als solches nur die Feinde

*) Die Uebersetzung der Vulg.: *non addet ultra ut habitat in iis (Deus)*, ist entweder aus Abirren des Blickes des Uebersetzers auf **יֹסִיפוּ** im folgenden Verse oder aus (unrichtiger) Verbindung des *plur.* **יֹסִיפוּ** mit **פָּנֵי** (ebendas.) entstanden.

gedacht werden können (*gentes impiae*, fügt der Chald. hinzu), für deren Verfahren schon Deut. 28, 50 solche Unbarmherzigkeit als charakteristisch hinstellt. Vgl. V, 12; I, 19; II, 20; Jer. 6, 23. Mit Rücksicht darauf und auf den Zusammenhang ist es unzulässig, mit Jarchi das zweite Glied auf die Juden zu beziehen, als Begründung des im ersten Gliede geschilderten Gerichts, oder auf Grundlage dieser Deutung den ganzen Vers mit Grotius und Pareau zum Inhalt des *אמר בגוים* v. 15 zu rechnen. Auch bildet v. 16 einen eindrucklicheren Abschluss dieser Schilderung des traurigen Schicksals der Priester, wenn man ihn ganz als Erklärung des Propheten fasst und nicht mit Conz und Kalkar das erste Glied davon trennt, um seine Worte auch den *גוים* in den Mund zu legen, *qui deum suum rejecisse populum mirabundi laetabantur*.

17. Trotzdem diese Herabwürdigung und Verachtung alles Hohen und Werthgehaltenen in Israel als Gottes Strafe für die Sünden (v. 11. 16) zu erkennen und nur so zu begreifen ist, lässt das Volk noch nicht von seinem falschen Vertrauen. Als könnten Menschen Hülfe bringen, wo Gottes Hand geschlagen hat. Noch verzehren sich unsere Augen, indem sie ausschauen nach unserer Hülfe (vgl. unser: sich die Augen nach etwas aussehen), s. Deut. 28, 32; Ps. 69, 4; 119, 82. 123; etwas anders II, 11. So ist *עודינה הכלינה עינינו* mit Maurer, Gesenius *thes.*, Ewald (vgl. Gr. §. 306 d A. 2) zu übersetzen, da *ינה* nach Analogie von *ימו* in *אינימו* (Ps. 73, 5) als *suff. 3. pers. fem. plur.* erklärt werden kann, gebildet im Unterschied von dem Singularsuffix *עידנה* 1 Kg. 1, 21, und wegen des Anklangs an *הכלינה*. Mit Unrecht nimmt man *ינה* als gleich mit *נה* und erklärt: noch während dies war oder geschah, nämlich der eben erwähnte Vorgang mit den vermeintlichen Ueberläufern (Then.) oder *dum illa adhuc stabat sc. urbs sive Zion* v. 11 (Rosenm., Kalkar). Aber auch das von Michaelis, Pareau, Rosenm., Thenius vorgezogene *Kri* kann nicht heissen: noch waren wir, nämlich *in statu nostro priori* oder in der Stadt, nicht wie jene in Feindes Hand, wie diese Ausleger nach LXX: *ἐτι ὄντων ἡμῶν* und Vulg.: *cum adhuc subsisteremus*, erklären — da das Wesentlichste dabei ergänzt werden müsste — sondern würde einen ähnlichen Sinn haben, wie unsere Erklärung des *Ktib*, nur eine Selbstcorrectur des Dichters voraussetzen: *adhuc nos (sc. conficimur) vel potius oculi nostri*

conficiuntur. — **הַבֵּל** nehmen Conz und Thenius als Ausruf: vergeblich! Nach der Analogie von **אִי־בִי שֶׁקֶר** und ähnlichen Wendungen ist die Erklärung: nach unserer Hülfe, einer Hülfe des Windes, d. h. einer windigen, nichtigen, dem Sprachgebrauch entsprechender, vgl. Ewald §. 287 c; der Zusatz **הַבֵּל** characterisirt die erwartete Hülfe ebenso, wie **לֹא יוֹשִׁיעַ** im zweiten Gliede das Volk, nach dem sie ausspähen. Dass damit die Aegypter gemeint sind, folgt zwar nicht direct aus Jer. 37, 5, worauf die Ausleger verweisen — da an unserer Stelle von einer weit späteren Zeit die Rede ist — auch nicht aus der (unbewiesenen) Voraussetzung, dass die Klagelieder unter den nach Aegypten geflohenen Israeliten geschrieben worden, deren thörichtes Vertrauen auf Aegyptens Hülfe hier gemeint sei (Ewald), sondern aus der durch diesen (späteren) Wegzug bezeugten Wahrnehmung, dass auch nach der Zerstörung Jerusalems das Vertrauen auf Aegypten nicht geschwunden war; vgl. Ez. 29, 16. Wie aber einst Jesaias 30, 1—7; 31, 1—3 und auch Jeremias (37) schon früher dies Vertrauen als eitel hingestellt hat, so thut er es auch jetzt durch die Bezeichnung der Hülfe als einer nichtigen und des Volkes als eines das nicht helfen wird. Denn wie v. 18 zeigt, Israel ist ganz in der Gewalt seiner Feinde; es ist aus mit ihm. Das Volk ist seines Lebensodem beraubt, einem Leichnam zu vergleichen. — Bezieht man unsern Vers auf die Vorgänge in Jer. 37, so wird man zu solchem Durcheinander geführt, wie bei Vaihinger, nach welchem der Prophet den Leser v. 14 in die Zeit der Belagerung, v. 15 in die eroberte Stadt und v. 17. 18 wieder in die belagerte Stadt versetzt, die wir v. 19 wieder eingenommen sehen. — Für die Bedeutung **צִפְרָה** = das Warten (LXX, Vulg., Michaelis, Conz, Rosenm., Ewald — vgl. auch Gr. §. 189 a — Neumann), während Pareau, Gesenius *thes.*, Fürst *conc.*, Thenius nach dem Chald., Syr., Arab. es durch Warte erklären, scheint zu sprechen, dass „auf der Warte“ durch **עַל** ausgedrückt zu werden pflegt, vgl. Jes. 21, 8; 2 Chr. 20, 24.

18. Sie hoffen noch und sind doch so vollständig in der Gewalt der Feinde, der sie sich nicht entziehen können. Alle ihre Schritte sind belauert; man kann sich nicht mehr täuschen: es ist aus mit dem Volk, nachdem alle Fluchtversuche gescheitert sind (v. 19) und der König, der „Lebensodem“ des Volkes, in die Hand der Feinde gefallen ist. Diese aufs beste in den Zusammenhang

passende Deutung unsers Verses wird durch V, 5 bestätigt (vgl. auch zu III 52), während Thenius hier den „Eintritt des letzten Stadiums der Belagerung“ bezeichnet findet, wo die Belagerungsthürme „die Höhe erreicht hatten, bei welcher die Belagerer nicht nur Alles, was in der Stadt vorging, erspähen, sondern auch die auf den offenen Plätzen sich Zeigenden beschiessen konnten.“ Aber צִרַר heisst nicht erspähen, sondern nachspähen, nachstellen, ist ein von der Jagd hergenommenes Wort und Bild, das die Absicht des Fangens, nicht des blossen Sehens voraussetzt. Noch weiter von dem Zusammenhange und aller Wahrscheinlichkeit entfernt sich Ewalds Erklärung, wonach hier der Blick auf Aegypten, wie es damals war, sich fortsetzen soll (s. beim vor. V.): „aus blosser Furcht vor den Chaldäern hatte dies offenbar damals den Flüchtlingen verboten, nach Palästina zum freien Handel und Verkehr zu gehen: dies schien erst mit Recht das Aeusserste, was ihnen geboten werden konnte.“ Sollten zudem die nach Aegypten Geflohenen wirklich so geneigt gewesen sein, nach dem unter chaldäischer Macht stehenden Palästina zu gehen, das sie eben erst aus Furcht vor der Rache der Chaldäer verlassen hatten? Vgl. Jer. 43, 3. — Die *lect. var.* צִרַר (vgl. Spr. 4, 12) bei de Rossi würde die Paronomasie zerstören. Gegen diese und ähnliche Aenderungen erklärt sich schon das Buch Cosri mit grosser Entschiedenheit (s. b. Kalkar). — Zu den letzten Worten vgl. Ez. 7, 2—6.

19. Die Vergleichung des Feindes mit einem Adler besonders hinsichtlich der Schnelligkeit ist nach Deut. 28, 49 auch sonst häufig. Bei Jeremias findet sie sich noch 4, 13; 48, 40. *Ista enim ave volat nulla vehementius. Cic. de divinatione II.* — Ist auch der Ausdruck des Verses durch die Beziehung auf die im folgenden Verse erwähnte Begebenheit bestimmt, so kann dies doch nicht mit Thenius gegen die allgemeinere Fassung des Verses bei Michaelis und Rosenm. geltend gemacht werden, nach welcher der Prophet sagen will, dass sie nirgends, auch nicht an unzugänglichen Orten vor der Verfolgung sicher waren. — דָּלַק eig. brennen, *intr.*, in der Bedeutung hitzig verfolgen nur hier mit dem *acc.*, sonst mit אָחֲרַי Gen. 31, 36; 1 Sam. 15, 23 (hitzig hinter Jem. her sein).

20. Der König, von dem hier die Rede, ist weder Josias (Chald., Jarchi) noch Jojakim (Ewald), auf den die Schilderung

der Gefangennahme ja gar nicht passen würde, sondern Zedekias, vgl. 2 Kg. 25, 5 f.; Jer. 39, 5 f.; Ez. 12, 13; 17, 20; 19, 8. Als „Odem der Nase d. i. Lebensodem“ des Volkes wird er aber nicht bezeichnet, weil er *initio magnam de se spem concitaverat, fore ut post tristia Jojakimi et Jechonjae fata pacatior respublica esset* (Aben Esra, Michaelis, Vaih.), auch nicht *ex affectu dolentis, quo nonnunquam rem amissam lugemus nobis caram, quamquam defectuum et vitiorum non expertem* (Dathe, Rosenm.); es liegt in dieser Bezeichnung überhaupt kein dem Zedekias persönlich gespendetes Lob*) — vgl. auch zu II, 6 — sondern der Ausdruck der hohen Bedeutung des Königs als Gesalbten Jehovas für das Volk und seinen Bestand. In diesem Sinne sagt auch Seneca *de clement.* I, 4: *Ille (princeps) est spiritus vitalis, quem haec tot millia (civium) trahunt.* Was der Athem für Leben und Bestand des Leibes, das ist der König für Leben und Bestand des Volkes. Ohne ihn ist es ein lebloser Körper. Mit ihm hatten sie gehofft und durften sie hoffen „zu leben unter den Völkern“. Gegen die Acc. übersetzt Kalkar: *cujus sub umbra nos victuros esse sperabamus — est inter gentes.* חַיָּה stände dann in dem Sinn von: am Leben bleiben, erhalten werden; aber der Zusatz בְּצִלּוֹ (unter seinem Schatten = Schutz), mit dem eigentlich das Bild des ersten Gliedes verlassen wird, soll wohl hervorheben, dass die Hoffnung, die sie auf den König setzten, nicht nur die augenblickliche Erhaltung ihres Bestandes, sondern dauernde Sicherung desselben zum Gegenstand hatte. Zum Ausdruck vgl. Richt. 9, 15; Ez. 31, 17.

Ueber so grosses Unglück höhnen die heidnischen Nachbarvölker I, 21; II, 15 f., besonders die Edomiter, deren Schadenfreude (als eines Brudervolkes) besonders hassenswerth erscheint und der Strafe nicht entgehen kann. Mit dem Ausdruck dieser Zuversicht, deren Grundlage die Hoffnung auf Beendigung der Strafe Israels ist, schliesst das Lied:

III. V. 21. 22.

21. Frohlocke nur und freue Dich, Du Tochter Edoms, die Du wohnest im Lande Uz;

*) weshalb Pareau meinte, Jeremias rede hier im Namen des Volkes, nicht in seinem Namen, wo allerdings die Bezeichnung besser auf Josias als auf Zedekias passen würde.

Auch an Dich wird der Becher kommen, Du wirst trunken werden und Dich entblößen.

22. Zu Ende ist Deine Schuld, Tochter Zion; er wird Dich nicht mehr wegführen.

Er sucht heim Deine Schuld, Tochter Edom, deckt auf Deine Sünden.

21. Von Edoms Freude an Israels Unglück redet warnend Obadja (v. 12), der ihnen Gottes Strafe dafür droht. An seine Weissagung knüpft Jer. 25, 15; 49, 7 ff. an, welche Stellen zugleich den besten Commentar für die zweite Hälfte unsers Verses geben. — יִשְׁבְּתִי, wofür das *Kri* יִשְׁבֶּתָה, wie Jer. 10, 17; 22, 23; vgl. I, 1 (Ewald §. 211 b 1). — Das Wohnen Edoms im Lande Uz (nordöstlich vom eigentlichen Idumäa nach Syrien hin, vgl. Delitzsch zu Hiob 1, 1; Winer Reallex. s. v. Uz), das Jer. 25, 20 noch neben Edom genannt wird, scheint darauf hinzuweisen, welchen Gewinn Edom für seine den Chaldäern gegen Jerusalem geleistete Hülfe davontrug, so dass Ewald Recht hat mit der Bemerkung: So hochmüthig sie jetzt dadurch sind, dass Nebukadnezar ihnen ein weites Gebiet einräumte, so dass sie jetzt gar im Lande Uz weit nach Nordosten wohnen; dennoch bleibt die Hoffnung u. s. w. Mit Beziehung auf Ez. 36, 5 anzunehmen, es sei hier die Aneignung der südlichen Gegenden Judas durch die Edomiter gemeint (Thenius), ist um so weniger möglich, als von einer ehemaligen Zugehörigkeit des Landes Uz zu Juda nichts bekannt ist. — גַּם auch an dich, wie ihn Juda jetzt trinken muss, Jer. 13, 12; vgl. Jer. 25, 29 f.; 49, 12; Jes. 51, 22. — Die Entblössung, die Folge von Trunkenheit im eigentlichen Sinne, Gen. 9, 22, ist hier Bild der Schmach, die Edom treffen wird, vgl. I, 8; Nah. 3, 5; Hab. 2, 16. Die Schlussworte der letzteren Stelle gaben wohl auch Anlass zu der Erklärung Jarchis und des Chald.: חֲתָעֲרִי = vomes (auch LXX: ἀποχεῖς?) von der im *Pi.* und *Hiph.* sich findenden Bedeutung des Verb עָרַר: ausgiessen. Das *Hithp.* kommt ausser an unserer Stelle nur noch Ps. 37, 35 und zwar in übertragener Bedeutung (sich ausbreiten) vor.

22. Und das wird geschehen, wenn Israels Verschuldung zu Ende ist, wenn es die um seiner Verschuldung willen verhängte Strafe erduldet hat (Jer. 50, 20). Damit ist allerdings auch und vielleicht vorzugsweise das Ende der Strafe ins Auge gefasst, wie

das Folgende zeigt, wo das Aufhören der Strafe durch Verneinung einer Fortsetzung derselben ausgedrückt wird; aber man kann עין hier nicht geradezu als Strafe fassen (Rosenm., Thenius), da sonst demselben Worte in demselben Verse (denn im zweiten Gliede bedeutet es jedenfalls Schuld) verschiedene Bedeutung beigelegt werden müsste. Der Chald. fand in diesen Worten eine Hindeutung auf die messianische Zeit, denn er erklärt: *liberaberis per manum Messiae*, und Kalkar hat die messianische Erklärung weiter begründen wollen und die ersten Worte von der Vergebung der Sünden durch den Messias gedeutet. Es ist aber mit Rücksicht auf den Schluss von Cap. I u. III unzulässig, die im zweiten Gliede gedrohte Strafe Edoms auch in die Zeit des Messias zu verlegen, wie Kalkar in der Note versucht, noch unzulässiger freilich, die Erfüllung der in den beiden Versgliedern ausgesprochenen Hoffnung verschiedenen Zeiten zuzuweisen, wie der Chald. thut: *venient Persae et coarctabunt te et te desolabunt*. — Die *perff.* sind als Ausdruck der Gewissheit des Zukünftigen zu fassen (s. g. *perf. prophet.*), vgl. Ewald §. 135 c; Gesenius §. 124, 4. — Ueber die Construction von גלה mit על s. zu II, 14. Die letzten Worte bedeuten nicht: *te quoque tractabit ut meretricem* (Pareau mit Beziehung auf I, 8), sondern: Gott deckt die Sünde auf, um sie zu strafen (*quemadmodum Deus peccata tegere dicitur, cum eorum poenam remittit*, Rosenm.), oder: macht sie kund, indem er sie straft, insofern der Vollzug der göttlichen Strafe ein Zeugnis für vorhandene Schuld ist.

Cap. V.

Gleich die ersten Worte des Capitels kennzeichnen seinen Inhalt als Gebet im Unterschiede von den andern Liedern, deren Hauptinhalt Klage ist, die nur hier und da durch Gebetsseufzer unterbrochen, I, 9. 11; III, 19. 22 f., oder mit kurzem Gebet geschlossen wird: I, 20—22; II, 20—22; III, 55—66. Cap. IV hat solchen Gebetsschluss nicht, weil unmittelbar darauf das den Schluss des Ganzen bildende Gebet unsers Capitels folgt. Schon die Vulg. gab demselben deshalb die Aufschrift: *oratio Jeremiae prophetae*. Nicht als ob Cap. V keine Klage enthielte, dieselbe

bildet vielmehr auch hier den Hauptbestandtheil; aber dass die Klage ausschliesslich Gott vorgetragen wird, macht den wesentlichen Unterschied dieses Liedes aus, der es auch geeignet macht, die Klagelieder zu beschliessen. Damit hängt zusammen, dass die Klage nicht mehr in so hochgehenden Wogen sich ergiesst, wie in den früheren Liedern*), dass sie nur eine kürzere, zusammenfassende Schilderung des Leids ist, welches das Volk bussfertig als Strafe seiner Sünde anerkennt, und dessen Ende es von Gottes Gnade hofft. Wenn aber diese die Bitte motivirende Klage dennoch den grössten Theil des Cap. einnimmt (v. 1—18), so erklärt sich das leicht genug daraus, dass das Elend der Gegenwart so unaussprechlich schwer auf dem Herzen des Betenden lastet. Nachdem v. 1—10 die Noth geschildert hat, die auch durch die Unterwerfung unter die Feinde nicht gemildert worden, zeigt v. 11—18 die Leiden, welche die Gewaltthätigkeit roher Feinde verursacht, und die durch das Gefühl, der eignen Sünde Schuld zu tragen, nur noch gesteigerte Trauer; aber von der unveränderlichen Gnade Gottes, der sein Volk nicht für immer vergessen kann, hofft das Volk Bekehrung, Erneuerung und Hülfe (v. 19—22).

I. V. 1—10.

1. Gedenke, Jehova, was uns widerfahren ist; schaue und siehe unsere Schmach.

2. Unser Erbe ist Fremden zugefallen, unsere Häuser Ausländern.

*) Den Grund erkennt Pareau, wenn er erklärt: *Hoc carmen reliquis simplicius est, sive quod Jer. tenuiorum hominum personam induens ad eorum ingenium et loquendi rationem se accommodaverit; sive quod post tot ac tanta mala quae defleverat, doloris sensus tandem veluti obtusus esset atque obtorpuisset: ut quae mala Judaei nunc subirent, facilius ferenda esse viderentur quam quae subierant antea: „defatigatio“ enim „miseriarum aegritudines facit leniores“.* Cic. Tusc. III, 28. — Nur beiläufig sei an diesem Ort erwähnt, dass Beller mann, Metr. d. Hebr. S. 220 in diesem Cap. die „Probe eines fast ganz gereimten Liedes“ sieht, indem sich in 22 Versen 41 Ausgänge auf *u* (Lamentationsassonanzen), darunter 34 auf *nu* finden. Dass aber von beabsichtigten Reimen hier nicht die Rede sein kann, zeigt die so sehr verschiedene Stellung der gleichlautenden Endungen, die sich z. B. v. 2. 6. 20 b. 21 b. 22 b nicht am Ende, v. 8 b. 9 b. 10 b. 18. 19 gar nicht finden. Mit einem ästhetischen Urtheil endlich, dem dieses Lied „der Versuch eines mit Worten spielenden Jünglings“ zu sein scheint, bedarf es wohl keiner weiteren Auseinandersetzung.

3. Waisen sind wir geworden, ohne Vater; unsere Mütter sind wie Wittwen.
4. Unser Wasser trinken wir um Geld, unser Holz kommt uns um Zahlung.
5. Auf unsern Nacken werden wir verfolgt, wir ermüden, aber nicht wird uns Ruhe.
6. Aegypten reichen wir die Hand, Assur, um uns mit Brot zu sättigen.
7. Unsere Väter haben gesündigt, sie sind nicht mehr; wir tragen ihre Missethaten.
8. Knechte herrschen über uns; da ist Niemand, der uns aus ihrer Hand reisse.
9. Mit Gefahr unsers Lebens holen wir unser Brot, vor dem Schwert der Wüste.
10. Unsere Haut glüht wie ein Ofen vor dem Wüthen des Hungers.

1. Gegen die von Thenius gemachte Unterscheidung, dass das erste Glied wegen des „Gedenke“ sich auf die Vergangenheit beziehe, während das zweite auf die (im Folgenden beschriebene) Gegenwart gehe, spricht ein Vergleich von III, 19, wonach auch das Gedenken sich auf die Gegenwart bezieht. Auch *נִמָּה הָיָה*, was uns geworden ist und uns noch drückt (s. III, 47), bezeichnet das Leid der Gegenwart, so dass Luther dem Sinn nach richtig übersetzt: wie es uns gehet. — *הַבֵּית* wird vom *Kri* nach I, 11; III, 63 in *הַבֵּיתָה* geändert. — V. 2. Vgl. Deut. 28, 30; Jer. 6, 12; 8, 10; 49, 1. *נָחֵלְתָנוּ* *terra quae tuo nobis dono quondam est concessa* (Rosenm.). — *הַפֶּךְ* steht in dieser Bedeutung auch Jes. 60, 5; s. Lev. 20, 24. — Nach 2 Kg. 25, 9, vgl. 2 Chr. 36, 19, waren in Jerusalem nur die Paläste und grösseren Häuser zerstört worden. Die übrigen, sowie diejenigen in den andern Städten des Landes (Jer. 40, 10), nahmen die Chaldäer für sich in Anspruch.

3. Die schon von Michaelis, Pareau, Rosenm., Kalkar gegebene Erklärung: *pupilli et viduae formula quadam proverbiali apud Hebraeos dicuntur qui ad tristissimam sortem redacti et omni ope et solatio destituti sunt*, cf. Ps. 94, 6; Jes. 1, 17; Jac. 1, 27, hat Thenius für eine nichtssagende Ausflucht erklärt und dafür in den Müttern die Frauen des (nach seiner Meinung im

ersten Gliede als Vater bezeichneten) Königs Zedekias finden wollen, die, da Zedekias noch lebte, in der That nur wie Wittwen waren. Wäre nun auch die (auch von Ewald und Vaih. vertretene) Deutung von נָא auf den König an sich möglich, so ist doch אִמֵּרְתֶּנּוּ als Bezeichnung der Frauen des Königs im Munde des Volkes beispiellos, weshalb Ewald, Vaih. (wie schon Michaelis mit Hinweis auf 2 Sam. 20, 19 und I, 1) unter den Müttern die Städte Judas verstehen. Dagegen aber spricht, dass der König schwerlich als Gemahl der Städte bezeichnet werden kann, was doch hier angenommen werden müsste. Aehnliches ist gegen Grotius zu erinnern, der נָא von Gott deutet: *te patre nostro nos deserente*. Nun könnte man zwar meinen, dass die Worte ganz buchstäblich zu verstehen seien, da ja die Wegführung besonders die Männer traf (2 Kg. 24, 14 ff.; 25, 11. 18 f.), weshalb auch in den Klageliedern nur Greise, Weiber und Kinder (v. 13; I, 19; II, 11) als zurückgeblieben erwähnt werden, und es würde auch in diese Schilderung ganz gut passen, wenn neben dem Verlust des Obdachs v. 2 und dem Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen v. 4 der Verlust des natürlichen Beschützers beklagt würde. Aber das נָא des zweiten Gliedes (das Grotius richtig durch die Bemerkung erklärt: *matresfamilias, quae maritos habent, nihil in illis reperiunt praesidii*) führt darauf, auch in dem ersten Gliede einen Vergleich anzunehmen (wie schon der Chald. gethan), und dann ist der Sinn unsers Verses nothwendig der von Thenius so entschieden verworfene, und Wittwen und Waisen wie so häufig als Typen der Hülfslosigkeit zu fassen. Damit wendet sich die Klage in besonders beweglicher Weise an Gottes Barmherzigkeit, deren besonderer Gegenstand diese *personae miserales* sind. In solcher Hülfslosigkeit müssen sie nun noch all die Leiden über sich ergehen lassen, welche die folgenden Verse beschreiben.

4. Nicht die Noth, welche die Belagerten zu leiden hatten (Michaelis), auch nicht die der Exulanten (Wiedenfeld) soll in diesem Verse geschildert werden, noch weniger spielt er „auf das in Aegypten theure Wasser und Holz an, Bedürfnisse, die man in Kanaan umsonst hatte“ (Ewald; vgl. zu IV, 17), sondern er handelt von den Bedrängnissen der Zurückgebliebenen, wie die folgenden Verse zeigen (יָבֵאוּ hier und נָבִיא v. 9)*). Es kommt

*) Thenius: Es ist davon die Rede, dass man an wüsten Orten sich verbergend selbst Wasser und Holz durch wohl zu lohnenden Dienst von sol-

dabei nicht darauf an, ob die Wälder bei den Israeliten Gemeingut waren (Rosenm.: *quum antea quisque in silvas lignatum iret nullo soluto pretio*; vgl. A. u. N. Morgenland IV, S. 305; dagegen Kalkar) oder nicht, das Volk konnte jedenfalls das Holz des Landes unser Holz nennen. Aber die *suff.* betonen nicht nur, dass ihr Eigenthum jetzt im Besitz der Feinde war (vgl. Deut. 28, 51) und sie es nun von ihnen zurückkaufen müssen; sondern auch: das zu ihrer Existenz nöthige Wasser und Holz müssen sie mühsam und kostspielig erwerben, obgleich sie wohl bald genug von allen Mitteln entblösst waren; vgl. I, 11.

5. Nach dem Vorgang der LXX: ξύλα ἡμῶν ἐν ἀλλάγματι ἦλθον ἐπὶ τὸν τράχηλον ἡμῶν hat auch J. D. Michaelis עַל צוֹאֲרֵנוּ zum vorhergehenden Verse gezogen, aber ebensosehr formell im Widerspruch mit der Gleichmässigkeit des Rhythmus und mit der Kürze der Diction (aus deren Verkennung auch der viermalige Zusatz eines ׀ im *Kri* v. 3. 5. 7 hervorgegangen ist) als sachlich verfehlt, da das Heimtragen gekauften Holzes auf dem Nacken kein charakteristisches Merkmal eines Nothstandes sein kann. Wenigstens dem Sinn nach verbindet auch Aben Esra beide Verse, wenn er hier erklärt: *et si quid aquae lignorumve super collis nostris adportare tentabamus, hostes nostri nos persequebantur*. Das würde aber nur dann einen angemessenen Gedanken geben, wenn der Vordersatz vom Herbeischaffen unbezahlter Vorräthe zu verstehen wäre. Man müsste also gerade die Hauptsache hier ergänzen. Der prägnante Ausdruck: auf unserm Nacken werden wir verfolgt, heisst aber auch schwerlich: *imposito collo gravi servitutis iugo* (Jarchi, de Wette, Rosenm., Vaih.**) oder: *super collo nostro impellimur = homines insidentes cervicibus nostris impellunt nos*, Ps. 66, 12 (Michaelis, Pareau), sondern: so verfolgt, dass die Verfolger uns immer wie auf dem Nacken waren (Maurer, Ewald, Thenius**). So ist die Ermüdung

chen sich verschaffen musste, die der Herrschaft der Chaldäer sich unterworfen hatten, es aber insgeheim mit den auf flüchtigem Fuss Befindlichen hielten! Vgl. auch Einl. S. 10.

*) „Während wir uns schon unter dem Joch befinden und es tragen, werden wir doch noch fort und fort verfolgt. Wir sind also, wollen sie sagen, die beständige Zielscheibe des Muthwillens unserer Feinde.“

**) Kalkar ergänzt: *In cervicibus nostris sunt; vexamur*. Aber das etwa auffällig Scheinende in dieser passiven Construction wird klar, wenn

auch als Folge des נרדפנו zu verstehen, nicht s. v. a. *ad fessitudinem usque laboravimus e malis emergere* (Michaelis, der dann in v. 6 geschildert findet, *quomodo in Aegyptiorum Assyriorumque implorando auxilio imprimis frustra consumserint vires suas*). — הִרְנָה ist Hoph. zum Hiph. הִנִּיחַ niedersetzen = ruhen lassen; die von einigen Auslegern (in d. *Crit. sacr.*) gegebene Erklärung: *laboramus sed nihil relinquitur nobis sc. eorum quae nostro labore paramus: omnia enim nobis vi hostium auferuntur* — würde die Form הִנִּיחַ Sach. 5, 11 (*part. מִנִּיחַ* Ez. 41, 9) voraussetzen, die zum Hiph. הִנִּיחַ gehört. — Zur Sache vgl. IV, 19.

6. Durch den Zusatz לַשְׁבַּע, der als Zweck des Handgebens die Sättigung nennt, die im Zusammenhang der Schilderung von der erduldeten Noth nicht bildlich gedeutet werden kann (auch nicht auf Grund der von Kalkar angeführten Stellen), wird die Beziehung unsers Verses auf die früheren Bündnisse Israels (die von den Vätern her v. 8 Sitte gewesen) mit den beiden grossen Mächten (Kalkar, Neumann) abgewiesen. Auch muss die Bedeutung des Ausdrucks נָתַן יָד = Bund schliessen bezweifelt werden (s. die Stellen, an denen er vorkommt, bei Otto, *diss. phil. crit.* z. d. St. und Gesenius *thes.*). Gewöhnlich bezeichnet er die Unterwerfung 2 Chr. 30, 8; Jer. 50, 15; Ez. 17, 18 (1 Chr. 29, 24 mit dem Zusatz תַּחַת); vgl. *Corn. Nep. Hamilcar cp. 1: donec victi manum dedissent*. So hat schon Pareau den Sinn richtig dahin bestimmt: *si victum nobis comparare velimus, vel Judaea nobis relinquenda est atque Aegyptii agnoscendi sunt domini, vel si hic manemus, Chaldaeis victoribus nos subjiciamus necesse est: quocumque nos vertamus, nihil superest nisi tristissima servitus*. Unser Vers zeigt, dass schon vor Gedaljas Ermordung Einzelne oder Viele nach Aegypten zogen, um dem Hunger zu entgehen; und auch unter den später mit Johanan (Jer. 41, 16; 42, 1 ff.) nach Aegypten Ziehenden fanden sich Viele, „denen vor Hunger bange war“ (42, 14. 16). Zu מִצְרַיִם und אֲשׁוּר ist nicht ein ל zu ergänzen, die Worte sind vielmehr als *acc.* zu fassen: nach Aegypten, nach Assur hin reichen wir die Hand. Assur, im Gegensatz zu Aegypten, als Bezeichnung der asiatischen Weltmacht, auch nachdem die Herrschaft dieses Reiches von Assur an andere Völker übergegangen war; hier = Babylon, vgl. 2 Kg. 23, 29; Jer.

man das Passivum in ein impersonelles Activum umsetzt. Ges. §. 140, 1 n. Also: sie verfolgen uns auf unsern Nacken.

2, 18; Gesenius *thes.* 164; Kalkar p. 6 n; wie Esr. 6, 22 sogar der Perserkönig Darius König von Assur genannt wird. — LXX scheinen נִחַנְנִי und לִהְיוֹת gelesen zu haben.

V. 7 bildet einen Zwischensatz, zur Erklärung dieser in so grossem Widerspruch mit der Bestimmung Israels zur Weltherrschaft stehenden Thatsache der schmachlichen Unterwerfung. Aus dem tiefen Gefühl dieser Schmach geht dann v. 8 die Bezeichnung derer, denen sie sich nach v. 6 haben unterwerfen müssen, als Knechte hervor. Es kann aber der Sinn unsers Verses nicht der sein, dass das gegenwärtige Geschlecht schuldlos sei; dann würde J. D. Michaelis Recht haben, der bei Lowth *prael.* XXII n. 97 leugnet, dass der Prophet so im Namen der unter Zedekias Lebenden habe sprechen können, da deren Sitten ja besonders verderbt gewesen seien. Diese Auffassung würde auch im Widerspruch stehen mit v. 16 und III, 42, wo das Volk bekennt gesündigt zu haben. Es soll damit auch nicht blos gesagt werden: *maiores nostri morte sua effugerunt mala, quibus digni erant quaeque nos patimur* (Grotius, Rosenm.). Sondern: das Strafgericht war ein so schweres, dass das Volk erkannte, es habe mehr zu tragen, als das gegenwärtige Geschlecht allein verschuldet habe, dass Gott an ihnen auch die Sünden ihrer Väter heimsuche (Ex. 20, 5; Jer. 16, 11; 32, 18; 2 Kg. 23, 26), die Volksschuld an ihnen gestraft werde. Daraus ging das Sprüchwort hervor, auf das Jer. 31, 29; Ez, 18, 2 sich bezieht: die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf. Damit leugnen sie die eigene Sünde durchaus nicht (vgl. v. 16); die Sünden der Väter werden ja nicht an unschuldigen Kindern gestraft (wogegen Deut. 24, 16, vgl. 2 Kg. 14, 6), sondern nur an schuldigen, was Ex. 20, 5 ausdrücklich hinzusetzt (לְשֵׁנֵינוּ), wie auch die Strafdrohung Jer. 16, 11: „Weil eure Väter mich verlassen haben u. s. w.“, sich in den Worten fortsetzt: „und ihr thut noch schlimmer als eure Väter“. Den besten Commentar zu uns. St. giebt Jes. 65, 7: Ich will vergelten eure Verschuldungen und die Verschuldungen eurer Väter zusammen (wozu Delitzsch bemerkt: Gott straft die Sünden des abgefallenen Volkes so, dass, weil die Sünden der Kinder nur die Fortsetzung der Sünden der Väter sind, die Strafe sich nach dem Schuldverdienst beider zusammen bemisst). Die affectvolle Hervorhebung der für die Sündenschuld früherer Geschlechter erduldeten Strafe hat nur den Zweck, um so mehr das göttliche

Mitleid mit den also Gezüchtigten zu erregen. — סבל bezeichnet in charakteristischer Weise das mühsame Tragen (Schleppen; vgl. auch d. verw. שבל, שול Schleppe des Kleides) einer aufgeladenen Bürde. Dasselbe Wort auch Jes. 53, 4. 11.

8. Die Knechte sind nicht die 2 Kg. 24, 10 als Knechte Nebucadnezars bezeichneten chaldäischen Soldaten (Pareau, Rosenmüller, Maurer), noch weniger die Chaldäer, insofern sie nicht lange vorher noch Unterthanen der Assyrer waren (Kalkar); auch werden die chaldäischen Beamten nicht so genannt, insofern sie selbst unter despotischer Herrschaft standen (Conz, Thenius, Ewald), sondern die Chaldäer, wie schon Michaelis richtig erkannte, als solche, *qui nobis potius, si pii fuisset, servire debuissent*; vgl. Koh. 10, 7 und die Bem. zu I, 1, wo Jerusalem eine Fürstin unter den Provinzen genannt wird.

9. 10. Aber trotz der schmachvollen Unterwerfung (v. 6) unter diese Herrschaft hört der Mangel nicht auf: sie dienen ihren feindlichen Herren „in Hunger und Durst und in Blöße und in Mangel an Allem“, wie schon Deut. 28, 48 gedroht ist. Denn sie müssen selbst ihr Leben daran setzen, die nöthige Speise zu gewinnen, und was sie gewinnen, reicht nicht hin, den Hunger zu stillen, der sie verzehrt. Die Erklärung des בנפשנו (vgl. 2 Sam. 23, 17; Ewald §. 217 f. 3) giebt das zweite Glied במפני המדבר ist nicht appositionell zu הרב gesetzt (Neumann: vor des Schweres Gewalt — der Wüste), sondern: das Schwert der Wüste. Damit sind die räuberischen Bewohner der Wüste gemeint (Grotius und Pareau: *milites qui agros tenebant*, aber gegen Jer. 40, 9. 10), welche die Brotholenden überfielen, plünderten, selbst tödteten. Das Holen kann aber nicht so gedeutet werden, dass man der Wüste und ihren Räubern das Brot habe abringen, mit ihnen darum kämpfen müssen (Thenius, Ewald), sondern es bezieht sich entweder auf die Versuche, aus den Nachbarländern Brot herbeizuschaffen (Rosenm., Maurer, Kalkar), oder auf das Einbringen der Reste der durch den Krieg gehinderten Ernte, wofür הבריא der stehende Ausdruck ist, vgl. 2 Sam. 9, 10; Hag. 1, 6. — V. 10. Im Hinblick auf IV, 8 hat nach Chald. (אתקדרי) und Kimchi (נשחרר) Michaelis נכמרי durch *atratae sunt* übersetzt und den Vergleich כהנור durch die Bemerkung erklärt: *instar fornacis quae a continuo fumo denigratur* (ähnlich Maurer). Aber die Bedeutung des nur im Niph. vorkommenden Verbum

(verw. mit חמר I, 20; II, 11) ist sonst entbrennen, brennen. Und dabei ist auch hier (mit den meisten Auslegern) zu bleiben. Nur so ist ohne Herbeiziehung eines unwesentlichen fernliegenden Momentes die Vergleichung sofort verständlich, denn חמר bezeichnet nach seiner Ableitung (von חר) den Ofen, sofern in ihm Feuer brennt (Vaih.: unsere Haut glüht wie ein Backofen). Mit Verkennung des *tert. comp.* übersetzen Gesenius *thes.* und Kalkar: *cutis nostra tanquam fornace adusta est.* — עור־חמר ist mit dem *plur.* verbunden, insofern von dem ganzen Volk die Rede ist. — Ueber זלעפורה (זעה v.) = Wuth vgl. Hengstenberg zu Ps. 11, 6. Nur insofern im ersten Gliede von der durch das Wüthen des Hungers erzeugten Fiebergluth die Rede ist, nicht aber zur Unterstützung der Deutung זלעפורה = Gluth, kann λίμος αἰσθησ b. Hesiod und *igneae fames* b. Quintilianus verglichen werden.

II. V. 11—18.

11. Weiber in Zion haben sie geschändet, Jungfrauen in den Städten Judas.
12. Fürsten sind durch ihre Hand gehenket; das Angesicht der Aeltesten wird nicht geehrt.
13. Jünglinge heben Mühlsteine und Knaben straucheln unterm Holz.
14. Die Aeltesten feiern vom Thor, die Jünglinge von ihrem Saitenspiel.
15. Es feiert die Freude unsers Herzens; verwandelt in Trauer ist unser Reigen.
16. Gefallen ist die Krone unsers Hauptes. Wehe doch uns, dass wir gesündigt haben!
17. Darob ist unser Herz siech, darüber unsere Augen dunkel geworden,
18. Ueber den Berg Zion, dass er verödet ist, dass Schakale über ihn laufen.

V. 11 u. folgende schildern, wie neben dem allgemeinen Leiden der Hungersnoth noch jeder Stand, jedes Alter und Geschlecht in besonderer Weise unter den Misshandlungen der Feinde zu leiden hat. Der Inhalt von v. 11 als Zug der Drohung der göttlichen Strafe auch Deut. 28, 30. 32; Jer. 6, 12; vgl. Jes. 13, 16. „Die

Theilung, welche die Jungfrauen noch zufügt, will das ganze Geschlecht als geschändet zeichnen“ (Neumann), während der Zusatz: in den Städten Judas, davon Zeugniss giebt, dass die Feinde nicht nur in Jerusalem, sondern auch im übrigen Lande gewaltthätig verfahren.

12. Fürsten und Aelteste (so wegen des parallelen שרים, nicht: *senes quorum personae propter aetatem alias venerabiles*, Michaelis) d. i. die edelsten und angesehensten Männer. Das Aufhängen wurde an schon Getödteten vollzogen, um die Schmach der Todesstrafe zu vermehren, vgl. Deut. 21, 22. 23. Dass das *suffixum* in בירם auf die Feinde geht, die in v. 8 ausdrücklich genannt sind (vgl. dort בירם), ist so selbstverständlich, dass die blosse Erwähnung der Auffassung (J. D. Michaelis), die Fürsten hätten, um die Schmach des Vaterlandes nicht zu überleben, selbst Hand an sich gelegt, zu ihrer Widerlegung hinreicht. Ewald erklärt, ביר werde hier am besten örtlich gefasst: „werden neben ihnen aufgehängt“. Aber wer sind diejenigen, neben denen es geschieht? Die Städte? Und welche Bedeutung hätte dann die Erwähnung dieses Umstandes? — Zum zweiten Gliede vgl. IV, 16; Lev. 19, 32; Deut. 28, 50; Jes. 47, 6. — Ob das erste Glied sich nur auf die Jer. 39, 6 geschilderten und ähnliche Vorgänge der Vergangenheit oder auch auf die Gegenwart bezieht, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Das Letztere scheint aber mit Rücksicht auf das Ganze der Schilderung, die auch im Folgenden wieder Noth, Bedrückung und Trauer der Gegenwart im Auge hat, nicht abgewiesen werden zu dürfen.

13. Erlesene Jünglinge (בחורים), die kräftigsten jungen Männer, werden zum schimpflichsten Sklavendienst erniedrigt. Als solcher galt die Arbeit an den (Hand-) Mühlen, die auch von Griechen und Römern ihren Sklaven nur zur Strafe aufgegeben wurde und noch jetzt im Morgenlande von Sklavinnen verrichtet wird (s. die Belegstellen bei Keil z. Richt. 16, 21. Vgl. Ex. 11, 5; Jes. 47, 2). Das Heben des (oberen) Mühlsteins (so auch Conz und Neumann; vgl. طحون) steht für das einfache Mahlen des Parallelismus wegen, um gleichzeitig das Schwere dieser Arbeit zu bezeichnen, da auch das zweite Glied von dem Erliegen unter schwerer Last handelt. Mit Verkennung dieser Beziehung nimmt Rosenm. לַחֲחֹן für den *infin.* und zwar = לַחֲחֹן: *juvenes ad*

molendum sumserunt (auch Ewald: Knaben nehmen sie zur Mühle). Thenius findet seltsamer Weise hier den Sinn, dass die Gefangenen auf dem Zuge nach Babel „zur Bequemlichkeit der chaldäischen Kriegersleute theils die zur Bereitung des Brotes derselben erforderlichen schweren Handmühlen, theils das zum Backen dieses Brotes nöthige Holz fortschleppen müssen“; absurd aber ist hier sicher die auf dem traditionellen Satz (b. Sota 10 a): „מחך ist überall in der Schrift von fleischlicher Uebertretung gebraucht“, beruhende Deutung: *adolescentibus abusi sunt* (Vulg.), was, von allem Andern abgesehen, in v. 11 gehört hätte. Vgl. Pfeiffer, *dub. vex.* p. 768; Lakemacher *observ.* VII, p. 73. — מִחֶךְ braucht nicht mit Aben Esra und Bochart *hieroz.* I, 157 (*ed. Lips.*) von dem hölzernen Handgriff der Mühle oder mit Kalkar von hölzernen Klötzen gedeutet zu werden, die an den Füßen der Sklaven befestigt worden, sondern ist das ihnen wie Sklaven (vgl. Jos. 9, 21) zum Tragen aufgebürdete Holz. — כִּי als Angabe des Grundes bei כִּי שָׁלַח auch Ps. 31, 11.

14. 15. Unter dem Druck solcher Zustände ruhen die Berathungen der Aeltesten (das Thor als Ort der Berathung und der Geschäfte, vgl. Ruth 4, 15; Jos. 20, 4) und Spiel und Tanz der Jugend I, 4; vgl. Jer. 7, 34; 16, 9. Der umgekehrte Ausdruck Jer. 31, 13; Ps. 30, 12. Und allen Jammer in ein kurzes Wort zusammenfassend geht die Klage in den Schmerzensruf aus: Gefallen ist die Krone unsers Hauptes! Die Krone ist das Symbol gottverliehener Würde Ps. 21, 4, der „Ehrenstand des Volkes“ (Ewald), seine Erwählung; ihr Fall ist gleichbedeutend mit Erniedrigung, Verwerfung Jer. 13, 18; Hiob 19, 9. Die Erklärung von Thenius, die Krone unsers Hauptes sei „nichts Anderes, als der Jerusalem als dem Haupte wie ein Diadem aufgesetzte und dasselbe zierende Zion mit seinen prangenden Palästen“, stützt sich mit Unrecht auf Jes. 62, 3, da bei der Bezeichnung Zions als Krone an jener Stelle (übrigens mit dem Zusatz: in der Hand Jehovas) das *tert. comp.* in der Werthschätzung desselben als eines Kleinodes liegt. — Alles Leid drängt sich in dies eine Wort zusammen: die Krone unsers Hauptes ist gefallen; drum folgt gerade hier das Wehe über die Sünde, deren Strafe solches Leid ist. Hier ist, wie Neumann treffend hervorhebt, der Höhepunct des Gebets; alle Strafe hat ja in der Sünde ihre Wurzel und ihre Qual, die das Herz der Betenden zerreisst; vgl. d. folg. V. —

Die Verbindung אֲרִי־נָא ist dem Jeremias eigenthümlich: 4, 31; 45, 3.

17. 18. Das Nächstliegende ist, עַל־זֶה und עַל־אֱלֹהִים auf das Vorhergehende zu beziehen (vgl. I, 17), wie Michaelis, Rosenmüller, Neumann thun; denn die Ergänzung beider Ausdrücke durch עַל־הַר צִיּוֹן v. 18 (Thenius) giebt eine harte Verbindung. Es wird dabei auch die sicher nicht unabsichtliche Verschiedenheit des זֶה und אֱלֹהִים ausser Acht gelassen. In letzterem liegt bei dieser Gegenüberstellung von Sing. und Plur. gewiss die Beziehung auf ein Mehrfaches, das nichts anderes sein kann als die vorher geschilderten Leiden. Wir erklären daher: Ueber dies, dass wir gesündigt haben, ist unser Herz siech; über diese Leiden unsere Augen finster (vom Weinen). Und des Schmerzes Mittelpunkt ist für das Volk die Verwüstung des Berges Zion. Der Berg Zion kommt nicht in Betracht wegen seiner glänzenden Paläste (Thenius, s. v. 16 a), sondern als der heilige Berg, der Gottes Wohnung war, dessen gegenwärtiger wüster Zustand in so grellem Contrast zu der Herrlichkeit stand, die er früher hatte (Ps. 48, 3; 50, 2), und zu der noch grösseren, die ihm die Propheten geweissagt hatten. Der Zion war für das Volk der Mittelpunkt seines Lebens als des gotterwählten Volkes: das Gericht über den Zion hat das Volk am tiefsten getroffen. Drum fügt v. 18, das עַל־אֱלֹהִים fortsetzend, noch als ein Besonderes hinzu: Ueber den Berg Zion u. s. w. — Dass Schakale (das Wort ist verwandt mit שׂוּעַל, pers. شغال *schagál*) über den Berg Zion laufen, darf nicht als Grund für die erst längere Zeit nach der Zerstörung des Tempels erfolgte Abfassung unseres Liedes geltend gemacht werden (u. A. Thenius); denn diese auch heutigen Tages noch zahlreich in Palästina vorkommenden Thiere werden sich bald genug um die Leichname in Jerusalem und seiner Umgebung gesammelt haben (vgl. Ps. 63, 11). Sonst bliebe auch die Annahme übrig, dass das zweite Glied nur male-riche Ausführung von שָׁמָּה ist, da die Schakale häufig als Bewohner verwüsteter Gegenden genannt werden (Jes. 13, 22; Jer. 9, 10) und Ez. 13, 4 auf einen fast sprüchwortartigen Gebrauch der Zusammenstellung שׂוּעֵלִים בַּחֲרָבוֹת schliessen lässt.

III. V. 19—22.

19. Du, Jehova, thronest ewiglich, Dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht.

20. Warum willst Du uns auf immer vergessen, uns verlassen lebenslang?
21. Bringe uns zurück, Jehova, zu Dir, dass wir zurückkehren; erneuere unsere Tage wie vor Alters.
22. Oder hast Du uns ganz verworfen, zürnest über uns so sehr?

19. Der Blick auf den jetzt verwüsteten Berg Zion lenkt die Gedanken auf den, dessen irdische Wohnstätte dort gewesen, und damit wendet sich das Gebet von der Klage zur Bitte. Ist auch das Heiligthum Gottes, das Zeugniß seiner Gnadengegenwart unter Israel, nicht mehr vorhanden, „Zions Trümmerstätte ist kein Grab für Jehovas Glorie“ (Neumann). So tritt dem Klagen der zuversichtliche Glaube an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes und seiner Regierung (תשוב), insbesondere seines Waltens über sein Volk, und damit an die Unveränderlichkeit seiner Gnade entgegen. Jehova ist ja der Gott der Heilsgeschichte: drum steht das אלהי ידוה mit solchem Nachdruck voran*). — Ist auch der Schemel seiner Füße (s. zu II, 1) zerstört, sein Thron, der im Himmel ist, bleibt von Geschlecht zu Geschlecht. — Fast dieselben Worte finden sich Ps. 102, 13. — Auf diesem Glaubensgrunde kann sich die Frage erheben v. 20: warum willst du uns immer verlassen — die nicht eine Frage nach dem Grunde, auch nicht ein Ausdruck des Murrens, sondern Ausruf der Klage über das Ausbleiben der Hülfe ist, die das Volk mit Zuversicht von seinem Gott erwartet und nach der es so sehnlich verlangt. Aehnlich steht למה Ps. 10, 1; 22, 2 u. ö. — Das „für immer“ steht in Beziehung auf den Schein, der durch das bisherige Verhalten Gottes entstanden, oder die Besorgniß, die dadurch erweckt ist, s. v. a. warum soll es so scheinen, so fortgehen, als ob du uns für immer vergessen hättest, im Gegensatz gegen den Trost des Glaubens III, 20: du wirst gedenken, und v. 31: der Herr verstösst nicht auf ewig, den die Anfechtung der Drangsal oft in Frage stellt (vgl. Hupfeld zu Ps. 13, 2). — לארך ימים auf Länge der Tage = lebenslang, immerdar Ps. 23, 6.

*) Diesen Gegensatz erkennt Rosenm., wenn er die Verbindung zwischen v. 18 u. 19 durch die Bemerkung herstellen will: *quamquam haec fieri passus es, tua potestas non est imminuta*. Ganz irrig Michaelis: *Concedimus equidem te adeo non indigere nostri, ut etiam sine nobis beatissime et in aeternum regnes; attamen (v. 20) pro tua misericordia etc.*

21. Ist der Grund der Strafe der Abfall von Gott (v. 16; III, 42), so ist die Bedingung seiner Gnade Bekehrung. Darum bittet das Volk, dass Gott diese in ihnen wirke. Dass die Worte von Bekehrung (so auch Kalkar, Ewald, Vaih.), nicht von Wiedereinsetzung in die Gnade (Grotius, Rosenm., Maurer, de Wette) oder allg. in den früheren Zustand (Pareau), noch weniger von Zurückführung ins Vaterland (Dathe) oder in den theokratischen Staat (Thenius) zu verstehen sind, zeigt einmal der Zusatz אליה — denn יהוה אל ישוב steht stets von Bekehrung Abtrünniger zu Jehova 2 Chr. 24, 19; Neh. 9, 26 — sodann aber die sichtliche Beziehung unsers Verses auf Jer. 31, 18 (vgl. 3, 14; 4, 1), in dessen ואשובה auch das *Kri* ונשובה hier seinen Ursprung hat. Dort aber geht aus dem Zusammenhange mit dem Bekenntniss, die Strafe Gottes verdient zu haben, und mit dem Ausdruck der Reue über die Sünde die Bedeutung von שוב = sich bekehren deutlich hervor. Es darf dann auch נשוב (das nachdrücklicher ist als das *Kri*, insofern es den Eintritt der Bekehrung, nicht nur, wie dieses, den Entschluss zur Bekehrung anzeigt) nicht in anderm Sinn als bei ושוב genommen werden, wie Luther, Dathe, Conz, Neumann: „dass wir heimkommen“. Es ist ja hier nicht von Exulanten die Rede, und Beispiele, wie Jer. 17, 14 רפאני וארפא דושיעני ואושעה, zeigen, dass Jeremias solche Wiederholung zur Bestätigung des sichern Erfolgs des Erbetenen liebt. Von der Wiedereinsetzung in den früheren glücklichen Zustand redet erst das zweite Glied. Die (Lebens-) Tage erneuern ist s. v. a. neues Leben schenken (vgl.: voll sind unsere Tage = unser Ende ist nahe, IV, 18). כקדם bezieht sich nicht auf früher stattgefundene Erneuerung, sondern bedeutet: so dass unser Leben wird wie es in der Vorzeit war (vgl. Ps. 44, 2—5), da man sprach: Heil dir, Israel! wer ist wie du, ein Volk beglückt von Jehova, dem Schilde deiner Hülfe und welcher ist das Schwert deiner Hoheit, Deut. 33, 29.

22. Stehen unter den vier letzten Versen v. 19 und 21, 20 und 22 in sichtbarem Parallelismus, so wird die Fassung von v. 22 als einer Frage schon durch die Rücksicht auf die Frage in v. 20 empfohlen. Unterstützt wird sie auch durch Vergleich von Jer. 14, 19, wo es in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit unserm Verse heisst: Hast du denn ganz verworfen Juda u. s. w.? Ueber das schwierige כי אם s. Ewald §. 356 b. So fassen den Vers auch

Michaelis, Pareau, Rosenm., Maurer, de Wette, Ewald, Thenius, Vaih., während Kalkar die Frage auf das erste Glied beschränkt: *An nos plane rejecisti? Nobis vehementer iratus fuisti*, und Neumann (wie schon einige Auslegg. der *crit. sacr.*) erklärt: denn wenn du uns verworfen hast, muss dein Zorn sehr über uns entbrannt sein. Aber bei dieser Fassung würde man einen rechten Abschluss des Liedes vermissen und die Wiederholung von v. 21 in vielen Handschriften nach v. 22, um nicht mit der Erinnerung an Gottes Zorn zu schliessen*), weit erklärlicher finden. Bei der Fassung als Frage liegt schon in den vorhergehenden Versen die Bürgschaft dafür, dass die Antwort nicht die der Verzweiflung, sondern die gläubiger Zuversicht sein wird. Es entspricht aber dem Character der Klagelieder, die eben klagen und flehen sollen bis ans Ende, dass die Hoffnung noch nicht in ihrem vollen Siege über die Anfechtung erscheint, sondern nur von ferne durchschimmert wie der Morgenstern durch das Gewölk, der zwar selbst noch nicht die Schatten der Nacht verscheucht, aber den nahen Aufgang der Sonne und ihren Sieg verkündigt.

*) Dasselbe findet am Schluss des Jesaias, Maleachi und Koheleth statt.

Druckfehler.

- S. 13 Z. 15 v. u. lies: *ad precandum*.
„ 22 „ 11 v. o. „ Ps. 137, 7.
„ 51 „ 7 v. u. „ die Jungfraun.
„ 70 „ 11 v. o. „ تفل.
„ 80 „ 15 v. u. sind die Anführungsstriche zu tilgen.
„ 95 „ 10 v. u. lies: תוהלתִי מִיָּה.
-

Druckfehler.

Druck von Friedrich Frommann in Jena.

Gerlach, Ernst

Die Klagelieder Jeremiä erklärt von Ernst Gerlach

Berlin 1868

Exeg. 404 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410751-1